منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
دار الأمان
الرباط
منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

د. إسماعيل مهنانة

العرب ومسألة الاختلاف

مآزق الهوية والأصل والنسيان

مقاربات فكرية

العرب
ومسألة الاختلاف

مآزق الهوية والأصل والنسيان

طبع في لبنان

العرب
ومسألة الاختلاف

مآزق الهوية والأصل والنسيان

د. إسماعيل مهنانة

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ISBN: 978-614-02-3107-8

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

طبع في لبنان

توطئة

توطئة
في الجدل السلبي في الثقافة العربية

"ليست الميتافيزيقا ثوبا يمكننا نـزعه وتركه خلفنا"

مارتن هيدغر، تجاوز الميتافيزيقا.

هل فكّرنا يوما واقعـ "نا" وكينونتـ "نا" بوصفهما تعدُّدا واختلافا؟ أو فكرنا في (أنفسنا) بوصفنا كينونة متعددة واختلافية؟ لماذا ومن أين ورِثنا هذا الاعتقاد الراسخ بكوننا "جواهر"؟ بكوننا وحدات هووية و"مونادات" ميتافيزيقية منغلقة ومكتملة؟ هل نحن فعلا شرق خالص؟ والغرب غرب خالص؟ ماذا لو دفعنا بفكرة الصيرورة إلى أقصى ممكناتها ورفعنا "تاريخيتنا" إلى أعلى مستوى وجودي نستطيع أن نكونه؟.

لو كان أمر الثقافة بيد المثقفين لوحدهم لما خرج الاختلاف بينهم عن أسوار الجمهورية المثالية. ولو كانت السياسة بيد الفلاسفة لوحدهم لما حصلت كل تلك الفوارق والشروخ بين السياسة والثقافة، بين الفكر والمجتمع، بين الموقف الأصيل، والموقف العامي، بين المنطق والهذيان. لكن الثقافة هي أيضا ما يسبح فيه الجميع من قناعات واعتقادات وعادات وأفكار، والسياسية هي أيضا تضارب للمصالح والرؤى والانتماءات الطبقية والهووية، والدينية، ولهذا كان على الفلاسفة والمثقفين، أن يصيخوا السمع بكل اهتمام لصوت المجتمع، وتطلعات الجماهير، وبؤس الطبقات. كان على المنطق أن يصبح جدلا.

مهما بلغت المجتمعات الإنسانية من تنوير للعقول، وتعقيل للعلاقات، وتحرير للفكر، ستبقى الخرافة تسكن بعض زوايا الحياة الإنسانية، وتغذّي حاجة الإنسان إلى الأسطورة، الحاجة إلى الوهم يقول نيتشه، لقد حذّرنا فرويد قائلا: لاشكّ أن الرغبة في التخلّص من الدين وبدفعة واحدة أمر لا معنى له، ومن الوهم أيضا أن نعتقد أن الوهم الديني قد يتراجع

أمام زحف أكبر للفعاليات العقلانية." إننا نعتقد هنا أنه آن الأوان لفتح نقاشات فلسفية عالمية وجدّية حول الدّين والتديّن، حول الإيمان واليقين، حول النص/والأصل/الهوية، بدل طرق التخندق والنـزاعات السياسية حول الحقيقة، وبدل تلك الشعارات السمجة والمنافقة حول "حوار الحضارات" أو "حوار الأديان".

ثمّة ثلاثة طرق في مقاربة المسألة الدينية: الأولى هي المقاربة العلمانية التقليدية التي تعتبر الدّين نظرة ميتافيزيقية للعالم، أي نموذج تفسيري للظواهر قد ولّى عصره، ولهذا يجب إتمام مسيرة "نـزع السحر" عن العالم بعبارة ماكس فيبر الشهيرة Démagination وتجاوز الرؤية الدينية إلى الرؤية العلمية، وتدخل في هذا الباب الأطروحات الشيوعية والوضعية المنطقية والنـزعات العلموية والإلحادية وبعض الخطابات الحقوقية واليسارية. وهي مقاربة سرعان ما تسقط في النخبوية، وتجد نفسها معزولةً في الواقع التاريخي للجماهير الذي يبدو أكثر تعقيدا. وثمة مقاربة أنثربولوجية تحاول تفسير التديّن عامة والدين خاصة، بالشروط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحيطة به، وهي مقاربة تاريخية تؤجّل الخلاص من الاستلاب الذي تمارسه الأديان على البشر، وتشرطه بتجاوز الإنسانية لشروطها التاريخية الحالية، وتدخل في هذا الباب أطروحات هيغل ماركس وفرويد، والكثير من المدارس البنيوية وما بعد البنيوية الفرنسية، ومن يدور في فلكها من المفكّرين العرب. وتجد اكتمالها الظافر في فلسفة تيودور أدورنو حول "الجدل السلبـي" ولهذه الرؤية آفاق وحدود: آفاقها هي البسالة النقدية التي تبديها في كل الحقول المعرفية والوجاهة الفلسفية، أمّا حدودها فهيّ أنها لا تملك أية يوتوبيا بديلة للعالم ما بعد الديني. أما المقاربة الثالثة فهي المقاربة الهيرمينوطيقية، التي تتجشّم عناء المتابعة المحايثة لكل النصوص والرؤى والتفسيرات، والقراءات بل والفهم والإصغاء لكل الأصوات، بما في ذلك أطروحات المقاربتين الأولى والثانية، يمكن القول أنها تنحدر في مجملها من حكمة اسبينوزا: "بدل الكره أو الغضب يجب بالأحرى الإصغاء والفهم". وهي "فلسفة الصبر" التي تستند إلى الاتجاهات الهيرمينوطيقية المعاصرة خاصة (شلايرماخر، هيدغر، ريكور، غادامير..) وتنفتح على كل التراثات والثقافات العالمية، وهي مشروع طموح وكوني لولا خطر التميّع وتلاشي السّمات الأساسية للرؤية في شيطان التفاصيل، ذلك أن "السّمة" سرعان ما تنفلت وتنسحب: "السمة انسحاب" يقول ديريدا (trait/re-trait)، فالتأويل، كل تأويل، مهدد عند لحظة معيّنة بانصهار الآفاق، وتلاشي المؤوّل في

المؤوّل، وقد حذّر فوكو من هذا التقهقر نحو الذات.

لكنّ المسألة الدينية في عصرنا المعولم لم تعد معزولة عن بقية الشظايا التي أسفر عنها انفجار السرديات الكبرى للثقافة الإنسانية، انفجار ما بعد الحداثة، لم يعد بالإمكان فصل الإسلام المعاصر عن مأزق الهويات ما بعد الكولنيالية، ولا فصل الديني عن السياسي في الإسلام السياسي، لم يعد ممكنا أيضا الفصل بين "العنف" أو الإرهاب و"التأويل"، بل صار كل كلام سياسي عن براءة الإسلام عن الإرهاب يقود الفكر إلى العودة إلى إسلام أصلي ونقيّ؛ وهي عودة تقود مرّة أخرى إلى الأصولية والتطرّف. يبدو الإسلام المعاصر نموذجا عن الحلقة التأويلية المغلقة.

إن ما يعود في العالم الإسلامي ليس الدّين، لأن الدّين لم يبرح مكانه لكي يعود، بل يعود التديّن، وهو موضة اجتماعية وردّة فعل ما بعد حداثية، (لم تكن ظاهرة التديّن موجودة حتى في العصر الإسلامي الأول.) إنه ارتكاسة يمكن تفسيرها بالواقع المحبط واليأس، والجرح النرجسي الذي أعقب تدمير السياسي في العالم الإسلامي، والكثير من العوامل الأخرى المعقّدة، إن ما تمّ تدمير جوهره يعاد ترميم مظهره، كما أن الخطاب الديني التقليدي لم يعد كافيا لوحده لبناء القناعات الدينية للجماهير اليائسة، ولهذا يتمّ ربطه بالكشوفات العلمية للعلم الحديث والتي تمّ التوصل إليها داخل سيرورة تاريخية مختلفة جذريا ومعزولة تماما عن سيرورة العالم الإسلامي. وهي ظاهرة أخرى تسم بؤس الخطاب الديني المعاصر، ظاهرة "الإعجاز العلمي"، يضاف إليها الخلط المريع والصّدام بين "المجال العام" و"المجال الخاص" والذي يضع الإسلام رأسا في مواجهة القيم الكونية لحقوق الإنسان والحريات الفردية.

سيكون على الفكر السؤول، فكر الاختلاف، إذن أن يخوض في دروبٍ جديدة، وعرة ومحفوفة بكلّ الأخطار، تتطلب مقارعة القناعات المختلفة والمتنازعة، التساؤل الفلسفي بدءاً حول (ما الذي نسمّيه قناعة؟) وهل القناعة هي الوجهة الأسلم والأكثر وجاهة التي ينبغي للإنسان أن يبديها إزاء عالمٍ متغيّر؟ وهل ثمّة قناعات ثابتة؟ وكيف سيساهم تحليل الخطاب في تبديد القناعات وإحلال التريّث محلّها؟

يخبرنا هايدغر أن "التراث ليس ما نتركه في الماضي، بل ما يقبل علينا من المستقبل". ولهذا فإن إعادة قراءة النصوص، وتبديد الإشكاليات القديمة ووضعها في سياقها التاريخي واللغوي، هي المهمّة العاجلة للفكر حاليا. غير أن كل ما يقوى عليه الفكر الآن هو التجاوز المعرفي للإشكاليات

اللاهوتية والسياسية التي يتمأسس عليها التراث، ولا يمكن له أن يتنـزّل أية حلول سريعة للمشكلات الحياتية والوجودية التي تنحدر من هذا التراث اللاهوتي. يتطلّب تجاوز التراث قطع شوطا تاريخيّا وتجريبيا معه، فوحدها التجارب التاريخية للمجتمعات تحقق التجاوز. "غير أن كلام الموتى، في هذه العودة، شديد البأس دائما على فكرنا: فلسنا إطلاقاً متأهّبين كما ينبغي لكي نجابه هولهم." [1]

إن أقصى ما يحققه الفكر في الواقع التاريخي هو الفهم والوضوح، وهي القوة الإيديولوجية العليا للفكر السؤول، والتي لا ينازعه فيها أي شكل من أن أشكال الوعي الأخرى، نقصد بالفهم والوضوح تلك القدرة على تقريب أسئلة التراث إلى الوعي المعاصر، وتفكيك عرى السُّلط التي أوجدتها، وإزاحة التراكمات التاريخية التي لحقت بها. ولهذا ففي كل اختبار لحضور التراث في الوعي المعاصر، نجد أن ما يسم هذا الحضور هو الغموض وسوء الفهم، بسبب هيمنة القناعة وغياب الفكر: الحق، حيثما تسود القناعات يغيب التفكير.

هناك الصّدقُ أيضا. أقصد أننا في هذه الأطروحة نفكّر مع مفكّرين كابدوا السؤال بصدق، مارتن هيدغر، عبد الله العروي، محمد أركون، فتحي بن سلامة، إدوارد سعيد، مفكّرون عاشوا سؤال الحقيقة ومحنة الفكر بوجدانهم قبل أن يتنـزّلوها نصوصا وأبحاثا، لا يمكن لأي مفكّر أن يُخرج أسئلته على وجهة وَجيهة إذا لم يكابد القضيّة بصدق ونـزاهة. حدود النفاق والتصنّع ضيّقة جدا في عالم الفهم. يكشف الصّدق في الفكرِ عن إنسانية العالم التاريخي الذي نعيشه، وهي الفكرة التي عمّقها "فيكو" ودافع عنها، أقصد أن العالم التاريخي كلّه من صنع البشر ولا دخل لأي قوّة إلهية أو فوق-تاريخية في تشكيل عالمنا، ومن هنا أيضا تستمدّ أطروحات المفكرين وجاهتها، تناقش عالما إنسانيا في حدود الفهم الإنساني، فيكون الصدق بدءا وأفقا.

الصراع هو صراع التفسيرات والعوالم أساسا. يشيّد الفيلسوفُ عالمه كتفسير لواقعِ تاريخي أو تأويل لحدثٍ تاريخيٍ، ويُنشأ المتكلّمُ أو اللاهوتيُّ أيضا عالَمه الديني كتفسير لنصٍّ لا يخلو من حدث تاريخي أو افتراضي، كما يحلمُ العِلمُ الوضعيُّ ورجاله بنـزع الشّرعية عن العوالم الأخرى، وإحلال التفسير العقلي للظواهر محلّها. يعرِفُ الفلاسفة واللاهوتيون والعلماء أن المصالحة بين هذه العوالم الثلاثة وإدماجها شبه مستحيلة، لكنّ الفردَ في العصر الحديث يجد نفسه مجبرا على "التأويل الدائم" لكي يتعايش داخل

ثلاثة عوالم. إن الإقامة في العالم الحديث إقامة تأويلية، فرضها صراع العوالم وتنازعها لفردٍ واحد. ولهذا، إن إنسان هذه العصر هو إنسان الأسئلة بامتياز.

الفصل الأول
أسئلة الفكر والكينونة:
الأصل، النص، والتاريخ.

1 - رهانات الفكر السؤول

ما معنى التفكير في هذا العصر؟

يقوم طريق تساؤلنا هنا على الفصل بين، وظيفة ومقام الفلسفة، والفكر والعلم، ثم نصل بعدها إلى كيفية توظيف معطيات كل هذه المجالات إزاء واقعنا الثقافي بالخصوص. لا يزال الكثير منا يعتقد مثلا أنه يمكن للعلم أن يعوض الفكر والفلسفة -وحتى الشعر- في حلّ كل مشاكلنا، أو أنه يمكن أن نجد في الدين الإجابة عن كل أسئلتنا الوجودية والثقافية، وأن الفلسفة تمثل الفكر. وكل هذه الأحكام الشائعة تحتاج إلى مراجعة جذرية.

لنبدأ بالقول أن لكل الظواهر علم محدد يمكن أن يدرسه ويشتغل عليه، فـ "المادة الجامدة" تدرسها الفيزياء، والمادة الحية تدرسها البيولوجيا، والنفس تدرسها السيكولوجيا، والمجتمع يدرسه علم الاجتماع وهكذا... تسمي هذه العلوم مواضيعها بالظاهرة، أي ما يظهر للعيان، رغم أنه، الفيزياء لم ترى أو ترصد يوما "المادة"، في ظهور محدد، وبخصائص نهائية، بل بقي لغز المادة دوما سرّا فلسفيا محيرا لكل التطورات المذهلة التي قطعها علم الفيزياء. وكذلك "سر الحياة" في ظهورها، وسر الـ "نفس، والمجتمع، والتاريخ واللغة والعرق وكل مواضيع العلم بوصفها ظواهر، إن العلم كلّه يقوم على نوع من الاعتقاد "بوجود الظاهرة"، أو ظاهرة الوجود"، "بقدر ما ثمّة ظاهر، ثمّة كينونة، إن هذا الإخفاء من جهة ما هو تنكّر هو الأشد تواترا والأشد خطرا، وذلك من أجل أن إمكانية الخداع والتضليل هنا مريرة." [2] لا يمكن للعلم طبعا، أن يحلل سبب اعتقاده بهذا الوجود، ولا يمكن له أن يتساءل حول وجاهة هذا الاعتقاد، لا يمكن للعلم أن يفكر نفسه كعلم، لأنه منذور فقط لتعليل الظواهر وربط العلاقات السببية فقط بين ما يظهر وما يختفي. فالعلم لا يفكر.

فالفكر إذن هو تساؤل يختلف جذريا عن العلم، لأن الفكر لا يعلل الظواهر، بل يتساءل عن "ماهية العلة" نفسها ووجاهة فعل التعليل الذي يمارسه العلم ويتقوم به، والسؤال هنا بدء متجدد ووصول مفتوح. وأولى وظائف الفكر إذن هي أن يحفظ لنفسه هذا الحياد إزاء السقوط في أي تعليل، كما عليه، وبموجب هذا الحياد، أن يمنع في كل مرة تلك التعليلات والتفسيرات الظرفية التي تقدمها العلوم من أن تتحول إلى يقينيات أو مطلقات أو بديهيات، لأن ذلك يمنع تقدم العلم والفكر معا. الفكرُ يحفظ العلم من السقوط في العقائد الجاهزة، فكل تعليل قابل للمراجعة والنقد والنفي، وكل اعتقاد هو عادة إنسانية سيئة، ونكوص ظرفي للفكر المتيقّظ، عادة يجب أن تبقى محل شك. الاعتقاد هو العدو اللدود للفكر، واليقظة هي ماهية الفكر، الفكر إذن هو حساسية أصيلة إزاء الوجود، فإما أن تفكّر أو تعتقد ولا يمكنك الجمع بين الإثنين في اللحظة الواحدة.

ما حدث تاريخيا لمسار الفكر الغربي، وحسب رؤية نيتشه وهيدغر وكل من شايعهما من فلاسفة عصرنا، أنه في لحظة تاريخية ما نسّي الفكر تيقّظه، نسيّ الاختلاف الانطولوجي الذي كان يجدر به تأسيسه والحفاظ عليه، فتحول في ظرف عام إلى فلسفة، حدث ذلك في اللحظة السقراطية-الأفلاطونية، حينما أصبح الفكر يدرّس في المدارس والأكاديمية الأفلاطونية، فقد كان الفكر قبل سقراط/أفلاطون يلقّن من مفكّر لمفكّر آخر إثر علاقة الصداقة، والصداقة هنا هي علاقة الصدق الأصلية التي تقوم بين رجل حرّ ورجّل حر، الحرية بالمعنى الفلسفي وليس الاجتماعي فقط، والصداقة الحقّة لا تنفصل بدورها عن الوجود الحر للمفكر، لا تنفصل عن الحرية، بمعنى أن الصداقة الحقّة لا تقوم بين أشخاص لم ينجحوا في التحرر من عقدهم النفسية، أو حساباتهم الشخصية والاجتماعية أو انتماءاتهم الطبقية والقبلية والإيديولوجية. عليك أن تقطع شوطّا قاسيا مع نفسك لكي تتحرر وتكون صديقا لبارمنيدس أو هراقليطس، أو غيرهما من مفكّري ما قبل السقراطية، ففي طريقك إلى الجبل، عليك أن تتخلص من كل يقين مسبق، وتقضي على كل عاداتك، واستجاباتك المتسرّعة لاستفزاز الفكر السؤول، وأي فشل في مناهضة نفسك سيعود بصخرتك إلى منحدر سيزيف، وربما تتساءلون الآن: إذا كانت هذه هي الصداقة الحقة، فما طبيعة العلاقات الحميمية التي تقام الآن بين البشر؟ سأجيبكم متسرعا قبل أن نعود إليها: أن علاقاتنا كلها مرَضية، وأننا نتطبب بعضنا ببعض ونبحث

عن ترياق ما في أصدقاءنا، أو ربما مجرد مخدّر.

أمّا الذي حدث تاريخيا، فإن سقراط وقبله السفسطائيين قد أنـزلوا الفكر من يقظة الجبل إلى مخدّرات المدينة الكثيرة، ففقد الفكر يقظته وتحوّل إلى فلسفة تعلّم لمجموعات كبيرة من الطلبة والمريدين، دون أدنى شرط أو اختبار مسبّق، طلبة يحاولون التفكير مع سقراط وهم يحتفظون بكل يقينياتهم، وعقائدهم وعقدهم النفسية وانتماءاتهم الطبقية والقبلية والدينية، ويريدون ممارسة التفكير، كما نفعل نحن المعاصرون تماما، هكذا التبس الفكر بكل هذه المنازع والمشارب وأصبح فلسفة. أصبح الفكر سؤالا متكلّسا حول الماهية الثابتة للأشياء: ما هي الفضيلة؟ ما هو الجمال؟ ما هي الحقيقة؟ ما هو الفن؟ ما هي العدالة؟ ما هو أفضل مجتمع يمكن بناءه؟ وكل تلك الأسئلة السقراطية الشهيرة التي تحوّلت إلى أجوبة جاهزة ويقينيات ثابتة ونسقا تاريخيا متكاملا من العقائد؛ بات التفكير خارجه مستحيلا لأكثر من عشرين قرنا لاحقة.

إننا نسمع يوميّا ونقرأ كلاما هنا وهناك عن الفكر والتفكير، وتضاف إلى الفكر كل الصفات الممكنة وغير الممكنة، فيقال فكر عربـي، أو فكر إسلامي، أو مفكّر إسلامي...الخ، ولا ندري إن كانت هذه الأوصاف تضاف إلى "الفكر" مجازا أو حقيقة، ولكن يبدو أن من يطلق هذه التوصيفات لم يدقق كفاية في ما يقصد بالفكر والتفكير؛ وإلا فإنه كان سيتريث قليلا، إن معظم ما يكتب حاليا في مجال الفكر ينتمي إلى فعل الكتابة، بالمعنى الديريدي للكلمة، ولا نستطيع أن نمنحه صفة الفكر بهذه السهولة المتسرّعة، والمخلّة بماهية الفكر.

أن تفكّر هو أولا أن تعلّق الحكم المسبق حول كل ما ترثه داخل عصرك من أحكام مسبقة وعقائد جاهزة؛ حسب المبدأ الهوسرلي الشهير l'épochè/époque ، أو على الأقل أن تستعملها على سبيل التداول لا على وجه المفهومية، أي أن نضعها دائما بين هلالين، فهل يقوى الفكر الحالي على ذلك؟ إن ما يسمى تجاوزا؛ بالفكر العربي/الإسلامي محكوم في لغته وعدّته المفهومية بسلسلة لا متناهية من العقائد، والعادات اللاشعورية، والكيانات التراثية التي يُحسب أنها "مفاهيم" متعالية عن التاريخ ولا يطالها نضوب أو فناء، بينما المفاهيم كلّها تاريخية، وهي تعمّر وتموت في الزمن، إننا نستعمل في كتاباتنا مفاهيم "الروح" و"الذات" و"العقل" و"الوعي" و"الوحي" و"الإله" "الملائكة" و"المقدس"... وسلسلة لا متناهية من الكيانات الميتافيزيقية، نستعملها كأبنية مفهومية، لا تحتاج إلى تحيين أو مراجعة

مفهومية، نستعملها كعدّة مفهومية ومنهجية، وكأنها الحقيقة ماثلة أمامنا، فهل نسمّي إعادة تركيب مجموعة من الاعتقادات تفكيرا؟

إن مراجعة بسيطة وجردا معجميا قصيرا، لمعجم (الفكر العربي) سيكشف أن هذا (الفكر) لم يجرأ يوما على مساءلة عدّته المفاهيمية واللغوية، بل أنه لم يبدأ بعد في بحث العوائق المعرفية والنفسية التي تمنعه من التفكير خارج أطر التراث، ويمكننا أن نصيح مع مارتن هيدغر: إننا لم نفكّر بعد..." [3] ،

فالفكر في ماهيته "حرية" أي فاعلية اختيارية ونظر في ممكنات الفعل الإنساني، وهو بدءا حركة اختلاف، وفعل الانعتاق البسيط من سلطة الأحكام المسبقة وإلا سيسقط بسهولة بالغة في الاعتقاد، إن شرط قيام الفكر هو أن يرسم حدودا فاصلة مع الاعتقاد، وأن يحصّن نفسه من السقوط السهل فيه، وهي مهمّة دقيقة ومحفوفة بالمخاطر، فالاعتقاد هو كل ما حولته العادة من أفكار إلى أحكام قطعية، وما إن ينسى الفكر مراجعة هذه الأحكام حتى تحولّها اللغة إلى اعتقادات راسخة. إن ما نسمّيه بالعقائد هو نسيان الفكر لمساراته الزمنية/التاريخية، فالنسيان هو مصدر الهشاشة في الفكر. وما إن ينسى الفكر مساراته في الزّمن؛ حتى تتحول هذه المسارات إلى مذاهب ونـزعات وملل وديانات. الفكر إذن هو أن تفكر خارج كل نـزعة ومذهب أو ديانة، الفكر في ماهيته هو مقاومة سرّية للسقوط والنسيان، وهو تحدّ ورهان أكثر منه مهمّة عاجلة للإنسان، فهل ثمّة من فكّر لحد الآن؟

كان هيدغر قد وصّف نسيان الاختلاف توصيفا أنطولوجياّ دقيقا في قدر التقنية بوصفه قدر التاريخ الغربي. التقنية هي الهالة العليا لنسيان الفكر للاختلاف الانطولوجي، لأنها هيمنة كوكبية على الأقدار والمصائر المغايرة لمصير الغرب. وهي التتويج التاريخي لاستحالة التفكير التي ورثها الغرب من الميتافيزيقا الأفلاطونية واللاهوت المسيحي. ليس من الصدفة أن يقوم المشروع السلفي في العالم العربي المعاصر على المزاوجة بين اللاهوت والتقنية. فكلا من السلفية والتقنية تستمدّان الاستحالة الأنطولوجية للتفكير من اللاهوت، وكلاهما يمثلان تاريخيا بوصفهما الهالة العليا لنسيان الكينونة وطمس الاختلاف، فقد جبّت السلفية الإسلام نفسه وحلّت محلّه وألغت كل إمكانية للتفكير داخل أفق إسلام تاريخي. لقد نبّه الخطيبي إلى هذه الوشيجة منذ جيل من الزمن: "تريد العقيدة السلفية أن تؤالف التقنية مع اللاهوت، معتقدة أنها تحقق بهذه المؤالفة المصطنعة اقتصادا مزدوجا." [4]

مذ أن بدأ (الفكر العربـي المعاصر) وهو يتشيّع نـزعات ومذاهب وأديان؛ فنقرأ عن (الجوانية) و(الشخصانية) والليبرالية والماركسية والبنيوية، حتى تحول النـزوع والتمذهب إلى موضة وكأن الفكر اختيار شخصي، أو انسياق وراء الأحداث العابرة، أو تهافت على المناهج المبتكرة، أليس النـزوع والتمذهب والتهافت سقوط للفكر وفشل في مقاومة النسيان؟ الفكر هو أن ننجح في مقاومة النـزوع نحو اعتقاد ما بالكشف عن أصل كل اعتقاد ممكن وموجود، وأن ننجح في التفكير خلف كل المذاهب بأن نكشف عن السلطة الكامنة خلف المذاهب والأنساق والعنف المبيّت في ثناياها، وهو أن ننجح في تخطّي إجرائية المناهج بحيث لا تصبح مقاسا للفكر الذي أنتجها، فهل فتح (الفكر العربـي) أفقا من هذه الآفاق؟ وقبل ثلث قرنٍ كان عبد الكبير الخطيبـي قد نبّه أننا "تراثيون بنسيان التراث، مذهبيون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية. من دجّننا هكذا حتى يصبح مثل هذا النسيان شأنا يتكرر جيلا بعد جيل؟" [5] : لنتأمل المشهد:

تحاول الكتابات العربية منذ (عصر النهضة) البحث عن أفق حداثي خارج ذاتها، لكي تبدأ التفكير، لقد جرّبت المحاولات الأولى للقفز فوق ظلّها، التفكير ما وراء الذات؛ (طه حسين مثلا) ولكن سرعان ما اصطدمت بالعودة اللاواعية لهذه الذات، الذات المثقلة بالتراث والمنهكة بالتاريخ. فبعد نكسة 1967، عاد ابن تيمية واقتصّ من ماركس وبقى جاثما على جثته كما فعل آخيل بهيكتور. بعدها فهم المثقف العربـي أن الفكر سيبقى مهمّة مؤجلة، إلى أن يتم تجاوز مأزق الذات، فبدل تعليق الذات واختزال تراكمات تاريخها، تم تعليق الفكر إلى أجل غير مسمّى.. كان هذا قدرا: أن يؤجل الفكر لصالح المهمة العاجلة للكتابة: النقد. وانطلقت المشاريع النقدية الضخمة، لقد اشتغلت مشاريع الجابري وأركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد على هذه المهمة النقدية العاجلة على أمل تهيئة التربة للفكر، وفُتح ملف الذات/التراث/الذاكرة، وتحول النقد إلى تفسير وتأويل، وتحول التأويل إلى شرح والشرح إلى فقه والفقه إلى فتوى.. وعود على بدء. "إن مساءلة العرب لا يزال يحجبها إيديولوجيونا الذين تشغلهم كثيرا السياسة الراهنة." [6]

إننا نسمّي هذه الحادثة الخطابية بانفراط الذات، أي طغيان التراث/الذات على الفكر المتفلسف إلى درجة غياب الهدف الأصلي للمشروع، وذوبان الفكر في مقولات الذات/التراث. إن من أعراض ذلك أننا نشهد دعوات إلى عودة المسائل الكلامية والتشيع الكلامي القديم، إن فشل هذه

المشروعات الشجاعة قد يفسح المجال لردة عاصفة في الفكر الحر، ونحن نلمس بوادرها في تخلي النخبة الطلائعية عن دورها لصالح المنافحة عن العقيدة -المتربّص بها-، بل ظهرت مصطلحات ومفاهيم تنتسب للفكر في أول قطار يتوقف لها، من قائمة "فكر إسلامي" أو "مفكّر إسلامي"، فهل يمكن للفكر أن ينسب إلى عقيدة دينية؟ هل يمكن أن نفكّر ونعتقد في الوقت نفسه؟ أن نقف على أرض صلدة ونتظاهر بالسباحة؟ وربما الغوص؟..

إذا كان التساؤل الشائع حاليا يجري حول نشأة المفهوم الفلسفي، عمله وبنيته، وشروط تشكله، وكلها أسئلة جديرة بالطرح والمناقشة؛ فإننا هنا ننحو أكثر إلى متابعة "موت المفهوم" عامة والمفاهيم الفلسفية خاصة، حول تاريخية المفهوم وزمنه الخاص، فإذا كان تشكل أي مفهوم مشروط بخلفية تاريخية محددة، ألا يؤدي زوال تلك الخلفية إلى نهاية صلاحية ذلك المفهوم؟، وهل هنالك مفاهيم أبدية لا يطالها الموت؟ وإذا كانت المفاهيم كلها تاريخية وبالتالي، آيلة إلى فناءها؛ فبما يتحدد عمر المفهوم وزمنه؟، ثمّ ماذا يعني موت مفهوم ما: هل يعني فقدان الصلاحية؛ وبالتالي توقف الناس عن (الاعتقاد) فيه؟ أم على العكس يعني فقدانه لحيويته، وقدرته على توليد مفاهيم أخرى وبالتالي تحوله إلى اعتقاد راسخ يتشبث به الجميع؟ وفي هذه الحالة؛ ألا تكون اعتقاداتنا كلّها عبارة عن مفاهيم ميتة؟ ألا تجدر بنا مراجعة جذرية لكل مفاهيمنا الأساسية واختبار حياتها وصلاحيتها؟، وإذا أسعفتنا الجرأة وقطعنا شوطا في اختبار مفاهيمنا، ألا يمكن أن نتفاجأ، كما حصل لنيتشه وهيدغر ودولوز، بتلك الحقيقة المفزعة؛ أن معظم مفاهيمنا الأساسية قد تجاوزتها الأحداث وقد ماتت؟.

لقد استيقظ مارتن هيدغر يوما على هذه الحقيقة ووجد أن معظم مفاهيم الإنسانية تلوكها في شكل عقائد راسخة ومنغلقة على رياح الواقع التاريخي وبالتالي مفاهيم ميتة، حينها صاح بقولته الشهيرة: "إننا لم نفكّر بعد، ومازلنا بعيدين عن الفكر"، فالفكر الحقيقي لا يفكر بعقائد ومسلمات، وإنما بمفاهيم حية. "كلّما كان مفهوم منهجي ما أكثر أصالة في فعل فعله، كان أكثر إحاطة في تعيين الخيط الأساسي الذي من شأن علم ما، وكلّما كان أكثر أصلية في التجذّر ضمن المناظرة مع الأشياء ذاتها، كان أوسع بعدا مما نسمّيه إجراءا تقنيا، وهو ما يوجد كمّ غفير منه حتى في الصناعات النظرية." [7]

كان إيمانويل كانط قد تنبّه إلى جدارة التفكّر في الذّات بوصفها مشتركا كونيا، أفقا يلمّ شمل إنسانية منعتقة من أفق اللاهوت، وسائرة في

طريق العلمنة والخروج من السحر الذي سبحت فيه ألف سنة. لكنّ هيجل سرعان ما أحدث انقلابا فلسفيا خطيرا في نفس المرحلة (1805-1801) بقيت ارتداداته تسري بشكل خفي إلى الآن. حدث ذلك حين طوّر هيجل المفهوم الرومنطيقي عن الروح، ونقله من مجال الإستطيقا إلى مجال الأنطولوجيا التاريخية، واستعاض فكرة الهوية بفكرة الذّات: فقد انقضّ على الذّات الكانطية الكونية وأدمجها في سردية الغرب التاريخية، أضحت الذات خاتمة لتحقق الوعي/الهوية في التاريخ. ومنذ هيجل لم يعد من السّهل الرجوع إلى اللحظة الكانطية
وإحياء الكوني فيها، بقدر ما أصبح سقوط الفلسفة الحديثة في الهووي أسهل.

إن سؤال الجذرية هو نفسه سؤال الفكر في تحدّيه لكل سقوط، وفي مقاومته لكل نـزوع، ويقظته الدءوبة إزاء خطر الاعتقاد، سؤال الاختلاف، وبهذا المعنى لا يمكن للفكر إلا أن يكون جذريا، وكلمة "فكر جذري" هي تحصيل حاصل، لأن الفكر إما أن يكون جذريا، وإمّا ألا يكون بتاتا، ولأن كل ما دون يقظة الفكر ينتمي إلى دائرة الاعتقاد والأحكام المسبّقة، فلا وجود لهذه اللازمة: فكر إسلامي أو فكر مسيحي، فإما أن تكون مفكرا وإما أن تكون إسلاميا أو مسيحيا، ولا يمكن جمع الصفتين، قد قال هيدغر: "أن قولنا فكر مسيحي أشبه بقولنا دائرة مربّعة" [8]
والأمر نفسه ينطبق على كلمة "مفكر إسلامي، بقي للفكر أن ينمّي حس اليقظة، إذ يمكن للتربوي(البيديا) أن يكون بعدا من أبعاد الفكر اليقظ، ومبكّرا كشف أفلاطون الوشائج بين الإيدوس والبيدوس (الفكري/التربوي) لكن ترتيب المؤسسة (الدولة) عن هذا البعد يُسقط الفكر في العقائدي ويفسح تربية الجنس البشري لاختراقات السياسي-الإيديولوجي.

إن اختراق السياسي/الديني للتربية وتورّطه في تشكيل الذات الإنسانية منذ ظهور المدينة polis في العصر الهيلستيني، قد جعل ظهور فكرِ جذري شبه مستحيل، فالذات التي تُربّى وتُصقل وتنمو في أفق الجاهز من القوانين والأفكار والعقائد، عادة ما تعيش وتموت دون أن تتطلّع إلى ما وراء هذا الأفق. تعجز عن طرح سؤال نيتشه المؤسس لكل جذرية: ماذا لو؟ (ماذا لو كان كل هذا سراب وخديعة كبرى؟) ويغدو عمل الإيبوخية معطّلا، وقد بيّن ميشيل فوكو آليات تشكّل الذات في أفق السياسي/الديني بدقة بالغة في عمله الضخم (تاريخ الجنسانية) [9] ، وما سمّاه هيدغر بـ "تاريخ الميتافيزيقا" أو "تاريخ نسيان الوجود" هو نفسه

تاريخ اختراق السياسي/الديني للذات، وتاريخ نسيان الفكر ليقظته وانـزلاقه في المعتقد، أي تاريخ "نسيان الجذرية" التي هي أخص خصائص الفكر. فما إن يتحوّل الفكر إلى قانون سياسي/أخلاقي/ديني حتى يفقد هذه الصفة الجوهرية ويسقط في المعتقد. ليس النسيان عدم التذكّر وإنما اختزال بعد اليقظة في ماهية الفكر، وهو ما حدث للفكر بعد أفلاطون: فالأفلاطونية كحامل فلسفي للميتافيزيقا الغربية، هي الفكر الغربـي وقد تجمّد في نسق المؤسسة السياسية/الدينية بحيث لم يعد التفكير ممكنا إلا في أفق الأفلاطونية-المسيحية.

قلّةٌ هم المفكرون بهذا المعنى، ومنذ أفلاطون لم يُطرح، قبل ديكارت، سؤال الجذرية بوصفه البعد الأخص المنتمي لماهية الفكر، فقد أعاد ديكارت سحب العلاقة القديمة بين الوجود والفكر التي لم تطرح منذ بارمنيدس، وأعاد ترتيبها داخل أفق الذات أو "الإبيخيمون" اليوناني الذي لم يكن يوما موضوعة مركزية في الفكر قبل ديكارت، بل أن هناك "ديكارتية أصلية" تطال الفكر في ماهيته: "تمثل التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت، بدءا مطلق الجدة في تاريخ الفلسفة، وهذا لأنها تشكل المحاولة المشفوعة بجذرية لم يعرف مثيلها لحد الآن، وذلك من أجل اكتشافه البدء الضروري بشكل مطلق للفلسفة وقد وجده في الوعي الذاتي والخالص كليا." [10] ، والكلام لهوسيرل، وحتى هذه المحاولة في إعادة الجذرية للفكر سقطت مجددا في البنية التيولوجية-الأنطولوجية للميتافيزيقا الحديثة، وذلك بسبب تغلغل المسيحية في ماهية الفكر الحديث، و"حالة نيتشه" في صراع الفكر ضد هذه البنية هي أسطع نموذج عن "الفكر المستعيد ليقظته" أو "الفكر الباحث عن الجذرية المنسية". لطالما كان نيتشه يعرّف الفيلولوجيا بـ "علم الأحكام المسبّقة"، ذلك أن الأحكام المسبّقة والأفكار الجاهزة مبثوثة في اللغة، وهي تتربص بالفكر من داخل اللغة التي يستعملها. اللغة تكبل الفكر بتصوراتها الجاهزة حول الأشياء وهي تنسج طبقة سميكة من الأفكار الجاهزة تحول دونه والجذرية، يصيح زارادشت: "أنظر إلى هذه العنكبة التي تدب على مهل تحت شعاع القمر، أنظر إلى شعاع القمر نفسه، وإلى ذاتي وذاتك مجتمعين تحت هذا الباب، تتهامسان بأسرار الأبد" [11] .

وحين يقول هيدغر في "تجربة الفكر": "حينما ينبلج صمت الفجر، تنار السماء شيئا فشيئا من خلف الجبال" [12] فهو ربما يجيب نتشه على أن ليل الميتافيزيقا الطويل قد انجلى، - بصبح وما الإصباح عنه بأمثل، كما قال شاعرنا قديما-. وهنا كذلك سيكون للشعر الحظ الوفير من الجذرية في

تجاوز جبال اللغة، بالنسبة لهيدغر ونيتشه، لقد واجه هيدغر معضلة تغلغل الميتافيزيقا في بنية اللغة الفلسفية لعصره والتي تقول الكينونة. إن كتاب "الوجود والزمان" كله هو صراع الفكر في تحدي التصورات الميتافيزيقية، والتفكير خارجها، وحينما فشلت اللغة الفلسفية/الفينومينولوجية في قول الوجود، توقف هيدغر عن الكتابة، وهنا كذلك بدأ الاختلاف يرتسم بين الفكر والكتابة كما سيتحول إلى مشروع فلسفي مع جاك ديريدا. لقد اتجه هيدغر بعدها إلى استجداء الشعر للبحث عن اللغة البديلة، وشعر هولدرلين خاصة: يعدد هيدغر الأخطار، فيقول: "ثلاثة أخطار تهدد الفكر: الخطر الأخف والمخلص وهو جوار الشاعر المغنّي... الخطر الأدهى والأدهم وهو الفكر ذاته، يجب أن يفكّر الفكر ضدّ ذاته، وهو ما لا يستطيعه إلا نادرا، الخطر الأسوأ، الخطر الغامض وهو الإنتاج الفلسفي" [13] .

ربما الشعر وحده في هذا العصر يسعف الفكر في شق طريق الجذرية، ليس فقط لأن لغة الفكر الحالية مصابة بالسياسي/الديني، ولكن لأن الشعر يستطيع أن يجرّب لغة بديلة، فالشعر في ماهيته حفرٌ في جسد اللغة، أي شق مسارات مبتكرة لقول الوجود دون السقوط في استعارات النص الآسرة، (سحر البيان) ودون الانجرار وراء إجرائية اللغة التصورية/الصناعية التي تنتجها العلوم والترجمات يوميا، يفجّر الشعر اللغة، ويفتح في شظاياها مسارات جديدة لقول حقيقة العالم، الشعر باروكي بالماهية، إن الوظيفة الأساسية للشعر في هذا العصر هي الحفاظ على اللغة إيكولوجيًّا، أي إنقاذها من الفناء والاندثار تحت طائلة العقل الصناعي، والاختزال الأداتي للغة العقول الالكترونية، فما يهدد الفكر يهدد اللغة أيضا، وما يقدمه الشعر من مسارات وفتوحات في اللغة هو مقاومة شرسة لخطر التقنية: "الشعر لعب حر باللغة'... "أكثر الشواغل براءة وأخطر اللعب" هكذا كان هولدرلين يعرّف الشعر.

إن آلية اللعب الحر باللغة هي الاستعارة، فمن الاستعارة (métaphore) يمكن اشتقاق كل التصورات التي ينسجها الفكر، لقد قال الشيطان مفيستوفيليس لفاوست في رائعة غوته: هل أمنحك النوال الذي ينسج بضربة واحدة ألف خيط؟ إنه الاستعارة"، تعني (الميتافوريا) في أصلها اليوناني، التبادل الخفي للسمع والبصر، وهو ما يشكّل ماهية الفكر، فحينما أسمع دلف الباب مثلا أو صفعه؛ فما يمثل في فكري هو صورة الباب يفتح أو يغلق دون أن أراه بالعين، وإنما رأيته عن طريق الأذن، وكذلك

أتمثّل صورة الأمطار عن طريق السمع، أو أسمع كلاما برؤية الإيماءات، ليس الشعر إلا القدرة الخارقة على تكثيف هذا التبادل الخفي للمرئي واللامرئي، وهو بالاستعارة يجعل اللامرئي مرئيا، أما الكتابة فهي تثبيت هذه الجدلية في الذاكرة، ومنحها المشروعية والسلطة. إن سلطة النص هي سلطة الاستعارات والصور، النص هو جثّة القول الشعري، وحينما يتصلّب الشعر في النص، ويتحول النص إلى طريقة أحادية في رؤية العالم يصبح النص سجنا آسر للفكر".. لكن ما يدوم يؤسسه الشعراء" كما يقول هولدرلين، فإذا كانت الإنسانية تعيش على نصوص مقدّسة أو دنيوية، فللشعر النصيب الأكبر في تشكيلها، وعلى الشعر تقع مسؤولية فك السحر الذي يلفّها.

لنعد ونسأل عن عمل الاستعارة في نصوصنا العربية؛ المقدّسة والدنيوية؛ ونكتشف ذلك النسيج الهائل من الأحكام والتصورات السابقة التي تحيط بفكرنا وتكبله عن التفكير، استعارات وصور بيانية وفنية تصف الحياة الدنيا والآخرة، تؤثث "العالم العربـي" بالمخيال الشعري، وتهيؤ الإقامة شعريا للوجود-في-العالم. رب بحث سيكشف أن ما يسمى "العالم العربـي" صناعة شعرية بحتة. ونحن فعلا "لم نفكّر بعد"، لأن التفكير لن يكون إلا خلف هذه الصور والاستعارات الجاهزة، التفكير يقتضي "الذهاب إلى الأشياء ذاتها" وفق المبدأ الهوسرلي الشهير، وصف الأشياء في ظهورها البدائي والأصلاني في أفق الفكر. وهو ما سمّاه هيدغر كذلك "مساواة الروح أمام الأشياء": "حينما تستيقظ فينا مساواة الروح أمام الأشياء التي ينفتح الفكر على سرها، نستطيع حينها أن نأمل في الوصول إلى درب يأخذنا نحو أرض جديدة، إلى أرضية جديدة، على هذه الأرضية يستطيع خلق الأعمال الدائمة: التجذّر من جديد." [14] .

لقد تنبّه الفكر الأوروبـي مبكّرا، وربّما مع نيتشه، إلى سؤال الجذرية بوصفه سؤال الفكر أساسا، وقد قاوم نيتشه بشراسة؛ السقوط في فخ اللغة الميتافيزيقية، وما كان يسمّيه "نسيج العناكب"، ما من أحد قبل نيتشه اختبر "أنوثة الفكر"، وهشاشته وسرعة سقوطه خلف متاريس اللغة والمفهوم والمؤسسة، ودشن في ذلك طريقا مبتدعا في المقاومة، في التفكير من خارج المؤسسة، من خارج الفلسفة، من جبل زارادشت من خارج المدينة، بل من خارج المفهوم. فبدل مقولات المنهج والنقد والعقل؛ التي صنعت معجمية الحداثة الديكارتية، يختبر نيتشه بجسارة أسلوبية المفاجئة والسخرية والضحك المدوي في قلب المفهوم، وكذلك فعل هيدغر حينما فاجئ الفلسفة من موقع الشعر ورفع الأسلوبية إلى مقام المنهج، وتبعه في

ذلك مفكري الهوامش: ديريدا، فوكو، دولوز، وبودريّار. على الفكر إذا أراد التفكير أن يقاوم المؤسسة من خارج الفلسفة: من الشعر، أو الأرشيف، أو المسرح، أو حتى "نظم القرابة في المجتمعات البدائية"، كما فعل ليفي ستروس. وعلى الفكر العربـي إذا رام الجذرية، أن يؤرضن المفاهيم ويخرجها من متون النصوص إلى عالم الحياة اليومية، أن يرتحل بالمفهوم الواحد إلى السينما والفن والفضاءات اللامتناهية لوسائل الإعلام الجديدة.

لا يزال ربّما أكثر مفكّرينا تحررا؛ فقهاء حتى النخاع، طالما المكبوت يعود، يعود حاملا عصره الذهبـي والأئمّة الأربعة، ألم يرتدّ بدوي عن رِدّته الوجودية وعاد إلى المنافحة عن العقيدة؟ وكذا فعل زكي نجيب محمود وحسن حنفي وغيرهم، وبدل من تلك "المشاريع النهضوية الرجراجة" -على أهميّتها الأكاديمية- يحتاج الفكر حاليا إلى تشخيص مخاطر السقوط التي تهدد التفكّر داخل الثقافة العربية، يحتاج إلى ابيستمولوجيا الإخفاق une l'échec de épistémologie ، تشخّص العوائق والمخاطر، وتراجع فشل التجارب، وتجرب دروبا جديدة للتفكّر خارج المفهومية التقليدية، يحتاج الفكر إلي "بيداغوجيا السؤال" تتابع التسآل واستفاد كل الدروب المطروقة، ويحتاج التفكّر داخل الثقافة العربية إلى "تحليل نفسي للهوية"، هوية الفكر بوصفها عودة للمكبوت، يقول نيتشه: إن لدى الشعب الإغريقي حكماء في حين لدى الشعوب الأخرى قدّيسين" [15] . هل كان نسق الفكر اليوناني ينمو ويعيش بمعزل عن نسق التقديس والتوحيد الذي ظهر في الديانات التوحيدية الثلاث؟

2 - الفكر/النّداء/التاريخ

ليس صدفة أنَّ تحوّل "الفكر" إلى "فلسفة" مع سقراط/أفلاطون، وانغلاقه في تاريخ الميتافيزيقا بعد أرسطو، كان معاصرا لتحوّلٍ تاريخي هائل: التحوّل من العصر الهيليني إلى العصر الهلستيني، التحوّل الذي يُؤرّخ له بفتوحات الإسكندر الأكبر، للشرق، وما رافقه من انفجارِ للعالم اليوناني واكتساحه لحضارات الشّرق. ليس صدفة رُبّما وحدة الفكر والوجود التي أغلق بها بارمنيدس العصر الهيليني، كان قد دشّنها التوحيد اليهودي منذ إبراهيم (أب الأمم) وقبل ذلك بألف سنة، (حوالي 1600 ق.م). ولهذا يشير هيدغر إلى أن التوحيد لم يكن يأسا وهروبا من التعدد الوثني، إنما كان أصلا له [16] ، كما لو أن ثمة تداول تاريخي بين بارديغمات التوحيد والوثنية.

يتجدد النداء إلى التوحيد كلّما ساد التعدد والتشتت والفوضى السياسية، كلّما عمّ النسيان، نسيان الفكر لسؤاله ونسيان الإنسان لعهد الأصول والآباء: "والحقّ أن أصل كلّ شرّ وكلّ هفوة النسيان، التنكّر لوعد سابق، قطعه الإنسان على نفسه وبه تأسس الزّمن." [17] . ينبثق النداءُ إذن من صُلب الكينونة، إنه انفتاحها على الزّمن، لاستدراك النسيان والتنكّر والتيه التاريخي. يتساءل المؤرّخون ما الذي يدعو الإسكندر المقدوني إلى التوغّل حتى "نهاية العالم" حتى "خدر الشمس"، لولا أن نداءا من الشرق [18] ، كان يثير الثقافة اليونانية ككل نـزعة الفتح والعودة إلى بعض أصولها: "فما تنطوي عليه نـزعة الفتح التي للنداء هو عنصر الصدمة، والرجّة التي تقلقل. ينادي المنادي من بعيد إلى بعيد. وهل يبلغه النّداء إلا من كان يريد أن يعود." [19] والكلام لهيدغر.

بعد فتوحات الإسكندر، اختلط الشّرق بالغرب، وباتت بحيرة المتوسّط تَمورُ بخليط من الفلسفات والديانات، والطوائف، والفرق، والملل والنّحل، إنه العصر الهلستيني: "انتهى الغرب المفترض بالذوبان في الشّرق الأزلي." [20]

كما قال "العروي". وبانهيار إمبراطورية الإسكندر، تحرر النداء من الآمرة السياسية، تهاجنت الهوّيات، وتقطّعت سُبل العودة/التوبة بالإنسان. الهيلنستية هي عصر الذّهول العميق. صار النداء يعني الدعوة الخالية من السيّاسي، الدعوة إلى الخلاص والنجاة والعبور إلى الضفّة الأخرى من الكينونة، نجد ذلك في "العهد الجديد." [21] ، كما سنجد ذلك في "الدعوة المحمّدية". وحسب فتحب بن سلامة "فإن استرجاع الجد الوحيد الأول أحدث في العرب مزيدَ وعي عجيب بذاتهم مما قادهم إلى عظيم الانتصارات الدنيوية ولكنه نضب وتقلّص مع هذه الانتصارات. ذلك أن الله بدا أكثر شكورا تجاه شعبه المختار مما كانه يافث في الماضي اتجاه شعبه، غير أن التطوّر الدّاخليّ للدين الجديد سرعان ما توقّف لأنه ينقصه ربّما ما أحدثه من تعمّق بقتل المؤسس في الحالة المتعلّقة بالشعب اليهودي." [22]

في تفسير هيدغر لمعنى النداء في "العهد الجديد" يقول أن "النداء هنا يعني الدعوة إلى الطّريق" [23] أي الهداية إلى السراط المستقيم." [24] ، كما تعني أيضا تلك الدعوة (Hessung) الالتزام بالكلمة والوعد (Verhessung)

ربّما قد آن الأوان لكي نتوقف، كعرب، أن نضع الإسلام كـ "شرق مطلق" في مواجهة "الغرب المطلق". لم يتوقّف الإسلام يوما عن تقاسم نفس المَعين الأنطولوجي والتاريخي مع ما سيسمّى بـ "الغرب" (المسيحي-اليهودي).كان الحدث القرآني بدءا نداءَ ودعوة لتجديد "العهد" مع الإبراهيمية. وبعدها مباشرة اتّجه الحدث الإسلامي إلى استيعاب/تبيئة/وحوار تاريخي فريد من نوعه مع اليونان (مهد الغرب الحديث). الإسلام في جوهرة خطوه تاريخية جبّارة للاستحواذ "آخره" الأقرب في عائلة الإنسانية. حين طُرح أمام عربُ مشتتون وتائهون في الخصوصية القبلية، أول أفق للكونية؛ اختاروا نسق التوحيد في معانقة الكوني، لأنه الأقرب إلى بيئتهم وفهمهم ولغتهم. لم يختاروا ثقافة "الزّان" مثلا من أقصى الشرق ولم يستسلموا لغواية الأنوثة الكونية في ثقافة الهند. "اختاروا" طريق اللاهوت الذي هو مزيجُ غربـي عميق من العقل والقلب. ولهذا، لم يكن المختلف والغريب يكن يسبح خارج الدائرة الإنسانية للإسلام بقدر من كان عنصرا حيويا ينشُط داخله. وبالنسبة للخطيبـي: "هذه إشارة تفسّر لماذا ابتكر العرب لاهوت أرسطو المشهور، من أجل أن يلغو، بمعنى ما، الوثنية اليونانية، وينتزعوا من هذا الشعب اختلافه الذي يصعب على الوحدانية أن تعالجه." [25]

لن نتعجّل هنا في القول أن "الدعوة المحمدية" لم تكن معزولة عن السياق التاريخي للعالم الهلستيني، ولم يعد ذلك جديدا في الدراسات التاريخية المتوسّطية، لكن الأكيد أننا لن نفهم جوهر هذه الدعوة في عزلنا لها عن الهليستنية، فمن القران الرابع (ق. م) إلى القرن السادس ميلادي، يدوم العالم الهلستيني ألف سنة أخرى وينغلق بالإسلام، الذي سيرث كل العالم الذي خلّفه الاسكندر والإمبراطورية الرومانية. ولم يكن العروي بعيدا عن هذه الفرضية حين قال "يأتي الإسلام في خاتمة هذا التطوّر العام للهلستينية، كما جاءت تجربة إبراهيم الخليل خاتمة لتطوّر مماثل أثناء حقبة طويلة سابقة." [26]

إننا إذن أمام ألفيات متراتبة، حقب وباراديغمات تاريخية متراصّة، وإذا استعملنا مفهوم ميشال فوكو الشهير نقول، إبيستميّات، يسود في كل إبيستمي نداءُ محرر، دعوة معرفية تحدد شكل الثقافة السائدة، نداء الوجود إلى الإنسان عبر الزمن، يقول نيتشه: نيتشه: "إن الجبابرة يتخاطبون عبر كل مسافات التاريخ المقفرة" [27] . ولهذا يعزو هيدغر لملكة الإصغاء، الإصغاء إلى النداء، دورا أساسيا في الوجود التاريخي للإنسان، يقول فوكو: "ليس هناك في ثقافة معيّنة وفي فترة تاريخية محدودة، سوى ايبيستمي واحدة، هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما، أو تلك التي تستمر بصمت في الممارسة." [28] فما هي الأحداث التي كان تسم العصر الهليستني بميسمها؟

يمكن القول أن العصر الهلينستي هو عصر الانهيارات التاريخية الكبرى، فقد اختفت كل الحضارات العظيمة (الفرعونية، الفارسية، اليونانية، والرومانية). كان سقوط روما سنة 410، حدثا كونيا هائلا، انهارت آخر هذه الحضارات ودخلت الإنسانية في ذهول تاريخي عميق. إن تدمير السياسي في أي مرحلة تاريخية، يخلّف مرارة وتيهٍ روحي لا يمكن تحمّلهما. فبعد تدمير المظلة السياسية التي كانت تغطي بحيرة المتوسّط "لم يعد للإنسان أية هوية إلا تلك التي تستقبل الإتيان إلى الوجود بقلق وشجاعة، تتأرجح ماهيته بين الإعجاب والخوف، إنه مسكون برعب الهاوية ويقترب من "المتعذّر عن التدمير" Unzerstörbaren ، ينتظر ما لا يمكن تجنبه." [29] إذا استعرنا تعبير ميشال هار.

ربمّا يكون القدّيس أوغسطين (354-430) أهمّ مفكر عايش حدث سقوط روما على الإطلاق، ففي سنة 410، كان أُسقفا لكنيسة "هيبون" (عنّابة حاليا) والتي ستسقط بدورها سنة 415 على يد آلارك قائد الجيوش

الجرمانية، إبان تلك السنوات الخمس كان أوغسطين يحرر نصّ "المدينة الإلهية": يقود اليأس من المدن الأرضية إلى اختراع الرجاء في مدينة إلهية، كما يقود التعب والقنوط من التعدد الوثني إلى اختراع التوحيد، والدعوة له بكل ما أوتي الإنسان من قوة. هكذا كان نص "المدينة الإلهية" بيان يأس واختراعٌ للرجاء والأمل، كما سيكون نص "الاعترافات" "ميثاق توحيد" أوليّ، وإعلان توبة عن التعدد الوثني. في سياق هلينستي يمكن قراءة أوغسطين في قرابة معرفية إلى الإسلام أكثر من أي انتماء تاريخي للمسيحية. "ووفقا لاتجاه فكري معيّن. أقول مثلا، إن إله أرسطو، داخل في الإسلام قبل مجيء الإسلام." [30] حسب الخطيبي. ربما جاء التوحيد، أو عاد إلى واجهة التاريخ في نهاية العصر الهلينستي المشتت، عاد لكي ينتشل إنسانية غارقة في اليأس السياسي الذي أعقب انهيار الحضارات الكبرى. وحسب أركون فإن: "الرؤيا الخلاصية المنقولة بواسطة أديان الوحي أدخلت (أو بلورت) المفهوم الخطّي المستقيم للتاريخ الأرضي المتواصل أو الممتد بعدئذ عن طريق تاريخ النجاة في الدار الآخرة. كما أنها حافظت حتى يومنا هذا على ذلك الأمل الذي لا يقهر والذي وُصف وجهه السلبـي بأفيون الشعوب. هذا في حين أن وجهه الإيجابـي يضع الإنسان فوق السقوط المتدهور الذي يسببه العنف والجهل، والاستلاب والظلم." [31]

ضمن هذا السياق وهذه القرابة المعرفية يمكن تفسير احتفاء النصوص الدينية التوحيدية بحدث الأفول، وتفاصيل الرجّة، رجة السقوط والنهاية والانهيار، يمكن قراءة كل نصوص التوحيد بوصفها "أدبا قيّاميا" (أبوكاليبتيّا)، يعجّ العهد القديم والجديد والقرآن بالوصف الأبوكاليبتي [32] . وهو شكل من أشكال الإصغاء لنداء الخوف والقلق الذي كان يهزّ الإنسان الإمبراطوري عند انهيار هذا الغطاء السياسي، وتدمير السياسي الذي يؤسس الثقة الحميمية بين الأفراد، أي حميمية المدينة [33] .

3 - النص، الكتابة والذاكرة

تعمل إرادة الكتابة على افتكاك الفكر/النداء من النسيان وتثبيته نصّا/كلمةً، لكنّ كتابة النصوص أيضا مهددة في كلّ مرة بالموت في ثنايا الكتب/الأرشيف، ولهذا لا تكفي الكتابة لوحدها في الحفاظ على العهد وإنقاذ الذاكرة الجماعية من الاندثار. لهذا تلجأ الكتب المقدّسة إلى القراءة والتلقين والترتيل كوسائل لتثبيت النص مرّة أخرى في الذاكرة. هكذا يتكلّس الفكر مّرة أخرى في بقايا جمل وآيات ووحدات لغوية. يموت سؤال الفكر على مداخن الذّاكرة لينتصر هدير الصوت الحيّ، الكلام الحامل للموتى في ضمير الأحياء.

فالقرآن، ومن اسمه، كتابُ للقراءة والتلاوة والذّكر والحفظ على "ظهر قلب"، أما "الإسلام" فهو أيضا من إسمه، إسلام القلب لما تمّ حفظه، الإسلام هو دعوة القلب إلى الخضوع التام للقراءة، للصّوت الحيّ. ومن هنا تبدو كل دعوة معاصرة إلى "فهم" القرآن بوصفه خطابا عقلانيّا، أو "علميّا" أو مجالا للنقاش والنقد والرفض، عبثا لا يقلّ صلافة عن العبث الممجد "للإعجاز العلمي" في القرآن. ليس للفهم المعاصر -المتخم بمقولات العقلانية والعلموية- إلا أن يأخذ القرآن في وحداته اللغوية -الآيات- بوصفها وحدات الكلام المتكرر والحامل للجسد المختلف. فالإسلام، مثل كل دين، غير قابل للذوبان في الفلسفة، ويتموضع فيما وراء الثقافات التي يرغبُ المؤرّخ والانثربولوجي أن يردّه إليها. وبالتّالي: فلا تلك الدعاوي السلفية الفجّة التي يركبها كُتّاب، يقولون عن أنفسهم "مفكرين إسلاميين" أو "فلاسفة أديان"، تستطيع بناء "برهانية" دينية، أو عقل حجاجي ديني، ولا ذلك الشطط العلماني الذي يحاول بموجبه باحثون وأنثروبولوجيون اختزال النّفَس الديني للإسلام إلى مجموعة من البنى والآليات والوظائف الثقافية. بدل ذلك يجدُرُ بالفكر الحصيف الكشفَ عن نظام الاختلافات الذي يؤسس، يحرّك، ويقبع خلف كل التجارب التاريخية التي مرّ بها الإسلام منذ لحظة الدفق الأولى، لحظة الوحي، إلى غاية التمييعات والتشتيتات التاريخية الهائلة التي يتعرّض

لها اليوم.

القرآن ذِكرٌ، والذّكر هو تكرار المختلف، تكرار الجسد المستحيل. من هنا جاءت الآيات مكررة في السوّر. جاء الترجيع والمعاودة ونسق الصّوت أو النبرة الثابتة. يرى المستشرق ماكسيم رودنسون: "أن هذه الترديدات في الفكر والكلمة، وهذه السّجوع، وهذه الترجيعات، تأخذ باللب، وتقرّب السّامع نفسه من حالة هي حالة تنويم وهلوسة يتقبّل فيها ما يوحي به الكلام والإيقاع والصّور، وهو إيحاء يتضخّم كما يتضخّم عند من يدخل هو نفسه في حالة الوجد." [34] القرآن دعوة صريحة للإقامة في العالم شعريّا.

تنتمي مسألة الوحي في الإسلام إلى المسائل العقدية، وهي مسلّمة إيمانية وليست البتّة موضوع تحقيق فيلولوجي، ولهذا فإن فكرا مستلهما ومستوعبا للاختلاف الأنطولوجي وحده يمكن أن يفتح الواقعة القرآنية على كل ممكناتها المضمرة بدل تلك التحقيقات التاريخية والاستشراقية التي تريد تفسير الوحي تفسيرا وضعيا. فبقدر ما يستحيل إثبات الوحي عقليا وتجريبيا، بقدر ما يستحيل دحضه بنفس الطريقة. يظل الوحي مسألة إيمانية بحتة وعلى الفكر أن يشتغل على ظواهر" "القراءة" و"التذكّر" و"الترجمة" و"البناء اللغوي" الذي بُني عليه النصّ القرآني. فالقرآن نفسه هو ما يفسّر واقعة الوحي وليس العكس. [35]

ثمّة "اختلاف" مبدئي ومؤسس إذن، بين "واقعة الوحي" و"نص الوحي". فنحن لا نعلم شيئا عن الأولى إلا من خلال الثاني. ثمّ تتوالى الاختلافات: بين "الوحي المُتلقّى" "والذّكر" كما تَذكّره النبـي وقرأه على سامعيه وصحابته الآوائل، ناهيك عن الاختلاف بين حفظ هؤلاء له، والتدوين التاريخي في مصحف عثمان..الخ. لقد أشار رودنسون إلى ذلك حين قال عن النبـي: "وكان غالبا ما يشعر، في أول الوحي بإلهام داخليّ لا يعبّر عنه بكلام واضح. وإذا كفّ عنه الإلهام يتلو كلاما يتناسب بصورة واضحة في ذهنه مع ما كان قد ألهم به." [36] إن الارتدادات التاريخية التي أعقبت التجربة الإسلامية الأولى تنحدر رأسا من نظام الاختلافات المؤسس لتجربة الوحي/الكتاب.

عادة ما يفهم العقل السلفي، والكثير من الحداثيين العرب، أن هذه الانشقاقات والانقسامات التي تعرّضت لها التجربة الإسلامية الأولى، بنظرة سلبية، بوصفها ضياع وتيه، وردة تاريخية، وذلك لأن كل من العقل السلفي، وهؤلاء الحداثيين، (يفكّرون) تحت ضغط الراهن السياسي، تحت متطلّب السلطة، يفكرون عمل التاريخ من زاوية التعارض بين "الأمة"

و"الفتنة". (وليس "الفتنة" إلا فتنة الاختلاف وسحره الأخّاذ).لم يجرؤ يوما على تفكّر "عمل التاريخ" و"عمل النص" بوصفها ارتدادات لنظام الاختلاف الثاوي في كل تجربة تاريخية أصلانية.

يتمركز كلا من العقل السلفي المعاصر، والعقل الحداثي حول "عاطفة مشبوبة"، فإذا كان الأول هو فكر الأسف والحنين المرَضيّ، فإن الثاني يقوم فكرا للتشفّي والتنكّر والتبرُّؤ، كلاهما ينهل من الارتكاس ورد الفعل السلبي. إن فكرا للاختلاف يمكنه أن يفكّر تجربة الإسلام الأولى بوصفها انفجارا تاريخيا وانشطارا محموما لما اختزنته الصحراء/اللغة العربية، من طاقة متفجرة طيلة قرون، ومن خلق وقدرة على التهديم [37] .

القرآن نفسه، كنص، هو عبارة عن كشف لنظام الاختلاف داخل اللغة العربية، تفجير للفوارق وبؤر التوتّر والاختلاف، وقد أشار الخطيبي إلى خصوبة هذا الكشف دون أن يتابع تحقيقا فلسفيا في هذا الاتجاه حين قال: "من نبع هذا الكلام، ينبجس الكشف عن لغة أعلن أنه لا تمكن محاكاتها (الإعجاز): اللغة العربية. إن اللغة العربية، كمكان ميتافيزيقي بامتياز، يجمع في فكر المؤمن." [38] ، يبدو الخطيبي في "النقد المزدوج" متسرّعا، فيكتفي بإشارات خاطفة لأهمية الاختلاف الأنطولوجي في الكشف عن النظام القرآني لكنه سرعان ما يتجاوز المسألة إلى مشاكل سياسية ظرفية (الصهيونية، اليسار الفرنسي، دموع سارتر...الخ).

تعمّق بحوث المحلل النفساني التونسي، فتحي بن سلامة الكشف عن نظام الاختلاف الذي يؤسس الإسلام، من زاوية التحليل النفسي، وهي زاوية انطولوجية بامتيّاز، بل أنه في اللحظة الحاسمة، لحظة تفسير "ظاهرة الوحي"، يلجأ إلى فينومينولوجيا اللامرئي التي اخترعها ميرلوبونتي، يقول بن سلامة: "أن الليل المتنمّر الذي كانت الذّاكرة في صلبه انتظارا ميئوسا منه للنهار، قد يتحوّل فجأة، بهذا اللقاء، إلى قوّة للاستذكار، إلى جهاز يتحرّك بنفسه بمجرّد قراءة الآثار. [39] فإذا كان الوحيُ قد ابتدأ بفعل أمر "اقرأ" فلا يمكن إلا ان يكون ثمّة "اثر" للمقروء، ذكرى نصّ منسي، القراءة هناك ستكون تتبّع واقتفاء لأثر آلهة، هجرت العالم والذاكرة، انسحبت إلى ليل النسيان، فليس القراءة، إلا كشفُ لمتحجبّ، استجلاء لمستتر وسحب للمنسحب.

تقع تجربة الوحي الأولى كـ "فارق" بين الذاكرة والنسيان، و"الفرقان" اسم آخر للقرآن. الوحي إعلان عن قطيعة بين "الحق" و"الباطل"، أي بين ليل النسيان الطويل الذي لفّ الصحراء/اللغة بغشائه، وبين نهار

الذاكر في جلاءه ووضوحه. [40] وحسب بن سلامة فإنه: "في الإمكان أن نقول إن القرآن في كلّيته نظام إلهي لآيات تذكيرية جُعل ليفككه الإنسان، وهو نفسه علام قارئه (آية) نسّاءة للعلامات تحت مفعول آيتي الليل والنهار) [41] . لا شكّ أن أي نظامٍ للعلامات يبقى معطّلا ومحبوسا لقرون حتى تأتي فتنة الاختلاف لتحرّك مجراه داخل التاريخ. لم يكن الوحي إذن إلا لحظة الدّهشة الأولى، الانخلاب الفاتن، والثقب الصغير في جدار السدّ [42] ، سرعان يستفز الهوس المحبوس في اللغة. "وهكذا يكون الكتاب بين النقص والغياب هلوسة في حالة انتظار ساعية إلى انجازها الحقّ (يقول "تان" (الإدراك هو الهلوسة الحق)." [43]

من الوحي إلى الكتاب أيضا ثمّة اختلاف مؤسس، لا يمكن للكتابة إلا أن تكون تنكّرا للكلام، إنه تنكّر ضروري لكل تجربة مؤسسة للتاريخ، فالكتاب تلقّ ثانٍ للكلام، أو تلقّ من الدرجة الثانية للكلام الطازج الذي هو الوحي. وما يتنـزّل الكلام حروفا ونظام للعلامات (الآيات والسوّر) حتى يطلّق سماءه المتعالية ويغدو تجربة تاريخية وإنسانية بحكم "التلقّي" أي الفهم البشري الذي هو مكان الاختلاف والتعدد بامتياز. "الكتاب يكون شرط اللا إقتراء المؤسس." [44] يقول بن سلامة.

يقوم العقل السلفي/العقدي/الأرثوذكسي على التموقع داخل هذا اللاقتراء، هذا الامتناع البدئي والاستحالة المتعالية، بوصفها مكانا للمقدّس والتعالي، والألوهة الممتنعة على الفهم البشري، وبالتالي يستمدّ هذا العقل منها شرعيته ومشروعيته، هيبته وسلطته التاريخية. بينما يحاول العقل الحداثي كسر هذه الهوة والقضاء على المسافة والاستحالة، باختزالها في تفسير تاريخي وعقلاني للتجربة. كلاهما يبقى على حجاب معرفي بينه وبين فهم التجربة، كلاهما يفكّر تحت طائلة المتطلب السياسي للمرحلة. يتأسس "الكتاب" (القرآن) كنظام للعلامات على اختلاف انطولوجي أوّلي مع معين العلامة، مع "أم الكتاب": "لذا فإن النبيّ "الأمي" و"أم الكتاب" يعملان معا لتكوين الكتاب كشيء يشير أوليا إلى نقص وامتناع أوليّ. والنقص آتٍ من القارئ العاجز عن القراءة والامتناع يخلق الكتاب الغائب." [45] فالنبوة أيضا حسب مؤسسها محمّد هي فعل قراءة، مسافة أنطولوجية، وتذكير بالنسيان، وتختلف اختلافا جذريّا عن نبوة المسيح التي تقوم على التجسّد، تجسّد الكلمة في جسد عيسى بن مريم نفسه، لقد خاض محمّد في حياته سيرة تاريخية دنيوية منفصلة تماما عن ميتافيزيقا الوحي الأولى، ومن هنا يأتي الفصل والاختلاف بين السور المكية والسوّر المدنية، وبين القرآن والسيرة

النبوية، بين النص وتفسيراته، بين الإسلام والسنّة (المذاهب الأربعة)، بين دولة الرسول، والدول التي أعقبتها.. "وباختصار فإن محمّدا أخذ بعقول معاصريه ولم يترك إمكانية كتابة سيرته بصفتها تاريخا ربّانيا صرفا." [46]

4 - التاريخانية: الإبيستمي والزمن
مقاربة العروي للحدث الإسلامي

في كتاب "السنّة والإصلاح" يعرض المفكر المغربـي عبد الله العروي وجهة نظر المنهج التاريخاني -والذي يعترف أنه آخر من بقي وفيّا له- إزاء مسألة التراث، و"طبيعة" الدعوة المحمدية، تاريخيّتها وتعاليها. يكشف العروي أيضا عن عمل "القطيعة التاريخية" المؤسسة للإسلام التاريخي، القطيعة بين "السنّة" و"الإسلام": فالسنّة، جبّت الإسلام وحلّت محلّه. وهي القطيعة المؤسِّسة لتاريخ الدولة الإسلامية، حسبه، والشرخ الذي بقي التاريخ العربـي يعاني من ارتداداته لحد الآن. لا يمكن فهم "التاريخ العربـي الإسلامي"، حسب العروي، إلا ضمن سياق التاريخ العالمي، خاصة السياق الإمبراطوري الذي يسم حضارات البحر المتوسّط القديمة، ولهذا فهو يقترح أربعة أنساق حضارية كبرى يكون الإسلام اكتمالا للنسق الثاني وتدشينا للثالث:

الميثولوجيا، الميتافيزيقا، الثيولوجيا، ثم حضارة العلم غير المكتملة بعد.

ثلاثة أو أربعة أنساق "ثقافية"، تجيب عن أسئلة الوجود، والموت والمصير والإنسان، نماذج تفسيرية، هي الإبيستيميات/الأنظمة المعرفية التي توالت في العصور القديمة: (الهلينية، الهلنيستية، والعصور الوسطى). تاريخيا يشمل العصر الهيليني الحضارة اليونانية قبل فتوحات الاسكندر المقدوني، (القرن الرابع ق. م) وهو عصر الميثولوجيا الذي يمكن تأريخ بداياته من ظهور الابراهيمية (ق 16 ق.م). العصر الهلستيني هو العصر اليوناني-الروماني الذي خلّفته هذه الفتوحات وهو عصر الميتافيزيقا بامتياز. أما العصر الوسيط فيمتدّ من سقوط روما (410 م) إلى فجر العصور الحديثة وهو عصر هيمنة الميثولوجيا بدياناتها التوحيدية الثلاث (اليهودية، المسيحية، والإسلام).

يمكن القول أن هذه الأنظمة المعرفية هيمنت على التوالي على ثلاث ألفيات من الزمن، ابتداءَ من القرن 16 ق. م، وهو القرن الذي

تقول الأسطورة وربما التاريخ أنه قرن إبراهيم (أب الأمم). وإذا كان مؤكّدا أن الأسطورة (اليونانية واليهودية) قد سيطرت على الألفية الأولى (من ق 16 ق. م إلى ق 4 ق. م). ثم بدأ عصر الميتافيزيقا الهلستنية إلى غاية القرن السادس ميلادي (ظهور الإسلام)، فإن الأسطورة بقيت حاضرة بشكل ما في النظام الميتافيزيقي، والنظام الثيولوجي. وكذلك ستبقى الميتافيزيقا ممتدة الحضور في الأنظمة اللاحقة وهكذا.. وإذا كانت المسيحية اكتمالا وتتويجا للميتافيزيقا اليونانية، فإن الإسلام قد جاء اكتمالا وتملّكا لكل التيولوجيا الهلينستية. الإسلام هو القراءة العربية لكل السّجل الهلستيني، سجلٌّ كان يمور بكل أشكال الميتافيزيقا: أفلوطينة، يهودية، مسيحية ومجوسية. وحسب النظرة والتحليل التاريخيين لا يمكن فهم ظهور الإسلام في ذلك العصر بالضبط وذلك المكان من أطراف الإمبراطورية الرومانية، إلا كنتيجة متوقّعة لذلك الذّهول العميق والتيه التاريخي الذي أعقب انهيار الحضارات القديمة، وتفكك السياسي في بحيرة المتوسّط، وما لحقه من تيه روحي وثقافي قاسٍ. ذلك هو الإطار التاريخي لأطروحة العروي، الذي يقول: "إذا كان السّجل الموروث لدينا كلّه نقض ودحض لمقدّمة خفيّة مع وعدِ، يتجدد ولا يتحقق أبدا، بالخلاص وعد إلى إثبات جديد، لا مناص إذن من إعادة ذلك السّجل، بكل وعي وبدون تردد، إلى مجاله الزّمني الأصلي، أي العهد الهلستيني المقدّر بألف سنة." [47] يقوم الإسلام كلّه على التنكّر للجاهلية، دحضها ونقضها وإسكات صوتها والتبرّؤ من آثامها، ومنه تصبح إعادة سحب هذا السجلّ إلى الذّاكرة العالمة ضرورة فلسفية عاجلة.

الهلستنية أيضا هي خروج الإنسانية من عصور النسيان إلى عصور الذّاكرة، عصر الكتابة والتدوين والتأريخ، وعصر يقظة الأصول المنسية والآباء المؤسسين، العصر الذي تشكّلت فيه هويات الشعوب والأعراق والقبائل في وعيها بذاته إزاء التشتت الكبير الذي خلّفه سقوط الحضارات الإمبراطورية القديمة، وخاصة على ضفاف المتوسّط حيث تتمازج الشعوب بشكل كان يبدو مخيفا للذاكرة الجماعية: اليونان، العرب، الفرس، اليهود، شعوب آسيا الوسطى، والحبشة..الخ، قد تكون موجة الأديان أيضا شكلُ من أشكال المقاومة التي تفرزها الذاكرات الجماعية لتلك الشعوب وتثبيتها في نصوص مدوّنة: "تتلخّص نتائج الهلستنية في تلك القفزة الهائلة التي قادت الإنسانية من العبارة الشفوية إلى التدوين وهو ما نسمّيه تجاوزا وباستعلاء أناني أنه فجر التاريخ، فقفزة توازي في خطورتها قفزة سابقة، لا ندري بالضبط متى حصلت، والتي استطاع الإنسان بموجبها أن يتخطّى الحس والوجدان إلى

العبارة الكلامية." [48]

عاش النبـي محمد بن عبد الله ثلثي حياته فتىً عربيا عاديّا، لكنه تميّز عن فتية قريش بما اجتمع في شخصه من مكارم الأخلاق العربية بشكل لافتٍ للنظر: الصدق والأمانة والوفاء والذّكاء والشجاعة والنباهة، والفصاحة خاصة. كانت أخلاق المروءة هي كل الرأسمال الرمزي الذي يحدد كينونة العرب كهوّية، هي ما يحدد الإيثوس كإقامة داخل الانتماء اللغوي للجماعة. كانت العرب تعي نفسها كسلالة لغوية تنحدر من إبراهيم وابنه إسماعيل، لكن ذلك لم يجعلها تنصهر في الديانتين التوحيديتين اللتان كانت تعيشان بين ظهرانيهما، (اليهودية والنصرانية)، فالوثنية والتعدد التي كانت عليه العرب كان أيضا مصدر فخر واعتزاز. يشهد عدم ذوبانهم هذا على صلابة أصلهم وأثالة أخلاقهم، وهو ما يطرح، بالنسبة للعروي، أكثر من سؤال محيرّ: "من أين جاءوا؟ ما موطنهم الأصليّ؟ ما سرّ إعرابهم، بلاغتهم؟ لغتهم المبيّتة كالمنسوخة عن مكتوب حتى قبل أن تُكتب؟ [49]

لا شكّ أن محمدا كان متمثّلا لكي تلك البنى اللاشعورية بحكم السليقة والنشأة. كما أنه لم يكن متطفلا على التراثات الدينية التي كانت تموج في عصره، من يهودي ونصراني ومجوسي وحبشي، لقد نشأ بينهم بل كان واحدا منهم، ألم تكن مكّة قبلة الحجّاج وسوق حرّة لكل تلك الأفكار والديانات والطوائف؟ ألم يكن تاجرا متجوّلا بين المدن والأمصار؟.. ألم يكن يحضر مجالس الجدل والنقاشات والخُطب قبل أن يعتزلها وينتبذ إلى ليل التأمّل الطويل؟

"لم يكن النبيّ محمد أبدا متطفّلا، دخيلا على تاريخ الشّعوب القديمة، على اليهود والنصارى، على المجوس وعلى الوثنيين. نشأ وتربّى بينهم. بل هو إلى حدّ ما واحد منهم، قبل أن يتبرّأ منهم ويعتزلهم" [50] ، قد تعني صفة "الأمي" المزعومة الجهل بالقراءة الكتابة، لكنها لن تمنع السمع والإصغاء والفهم والحِفظ عن فتى ذكيّ وفصيح مثله. لم يكن للسّماع البدئي للنّداء إلا أن يُنطق: "اقرأ".. اقرأ ما رسخ في قلبك من معاني الأولين، جاء القرآن كما يدلّ اسمه بدءا كقراءة في نص/سجلّ سابق، فأي نص سيواصل محمّد قراءته طوال عقدين من الزّمن؟.."أنا اليتيم، أنا الأمّي، في ظلام اللّيل وعزلة الخلاء، سمعتُ ما سمعت ورأيتُ ما رأيت، وها أنا أوافيكم بما رسخ في الوجدان بلغة يفهمها قومي." [51]

القرآن بالتعريف هو قراءة عربية في سجلّ هجين. سجلّ مكوّن من نصوص توحيدية مدوّنة ومعلومة، (اليهودية والنصرانية) ونصوص وثنية

شفوية ومجهولة النسب (نصوص مجوسية، فارسية، وأساطير حضارات ما بين الرافدين). إن كل قراءة سّجل ما؛ تتملّكه، تجبّه وتنقض هوامشه في الوقت عينه، والقرآن تملّك التوحيد اليهودي ونقض تجسيمه لله، تملّك المسيحية ونقض تثليثها، ورفض كل أشكال الوثنية والمجوسية والتعددية الإلهية.

الله واحد أحد، يرى ولا يُرى، ولا يتجسّد في أية هيئة. نشأ الإسلام كمزايدة على التوحيد اليهودي والنصراني، تنـزيه الإله من كل تشبّه أو تمثّل أو تنـزيه هو الطريقة المنطقية الوحيدة التي ستلجم الخصوم، أنه استعادة عربية لتجربة إبراهيم التوحيدية: "يكون الإسلامُ إسلاما عندما يتوخّى بصدق وصراحة إحياء تجربة إبراهيم من خلال محنة محمّد أثناء الأمد المقرر." [52] كان ذلك الإسلام المكّي إسلام الإحسان والبراءة، إسلام الكشف الأولى وصدمة التلقّي البدئي للنداء/الوحي، يصوّر القرآن وكتب السيرة كلّها تلك الصدمة والمشهد الأصلي للتلّقي بوصفه خضوع سلبـي للنداء، لم يكن محمد يسعى وراءه، بقدر ما كان يهرب منه [53] . إن ما بدأ كأزمة روحية مريعة وخضوع مرضي للهائل، سيصبح رجع لغوي وارتداد نصّي مستمرّ لنفس الحالة، يبدو أن الكلام كان علاجا لرضّة روحية عميقة، في كلّ مرة تعاود أعراضها الظهور: "القرآن، في منحاه العام، ترجيعة متجددة، متسارعة متنامية لنغمة واحدة، ردّة عنيفة على صدمة مروّعة وكشف مذهل." [54] لا كشفٌ من غير ألم.

من هنا يأتي التكرار، والإطناب، والتقطّع المفاجئ للسياقات النصية في القرآن، حين يغدو الكلام عرَضا لاهتزاز روحي أعمق، حين يغدو ترياقا وعلاجا أيضا، وتعقّب لسردية ما، سردية تدمج مصير الفرد/النبـي بمصر الجماعة التي ينحدر منا. لهذا، لا يستبعد العروي أن يكون القرآن هو ما انبجس عن ذلك الكشف المذهل من بحث وجدّ خاضه النبـي مدفوعا بهواجسه اللاواعية [55] ، هواجس قد تكون أيضا مدمجة في استراتيجيات السياسي الذي كان بصدد تأسيسه: "لماذا لا يقولون ببساطة أن النبـي بعد أن انكشف له ما انكشف؛ جدّ في تعقّب تفاصيل رواية شائعة بين قومه، رواية يحفظها منذ قرون أفراد القبائل السامية الغربية، والتي لم يكن، كباقي قومه، يعرفها إلا ملخّصة مبهمة؟" [56]

ومن هنا أيضا يمكن تفسير ذلك التباين في مستويات النص، حيث يرتقي أسلوب السّرد إلى هالة جمالية مريعة في مواضع محدد مثل "سورة مريم" "أو "يوسف"، وينخفض الأسلوب إلى درجة من الابتذال ليروي يوميات روتنية، اختلاف ربّما يميّز بوضوح باهر بين السوّر المكية والسور

المدنية، بين سوّر كشفية كثيفة، وسوّر تحقيقية جدالية وسجّالية في عمومها. الاختلاف بين القرآن المكّي والقرآن المديني، هو اختلاف كلام الوجد عن كلام الفقد، اختلاف بين المكابدة المريعة لحالة روحية ثرّة، وبين إرادة التنظيم السياسي، إرادة القوة والدولة والسلطان. إنه اختلاف بين قرآن المتصوفة/وقرآن الفقهاء. اختلاف بين فداء المسيح على الصليب/وبين امتشاق موسى لسيفه. اختلاف انطولوجي بين تلقّ أصيل لنداء للكينونة المحرّر/وبين الاستسلام الظافر والمدوّي لصمت الكائن.

في السور المدينية تغلب الآيات المنظمة للمجتمع والسياسة، آيات المواريث، والحكم والحرب والسياسة. كان ذلك طبيعيا لما يفرضه تأسيس الدولة وبناء مجتمع جديد. أكثر جرأة نجد سور الجهاد وآية السيف (سورة التوبة). يرجّ العروي أن فكرة الهجرة إلى المدينة نفسها كانت تحمل بذور المشروع السياسي، فالمدينة فضاءُ امبراطوري يقع على تخوم الامبراطورية الرومانية لكنّه يوفّر كل شروط الولادة للسياسي.

تشكّلت "السنّة" كرؤية للعالم متكاملة، على أنقاض هذا الجدل التاريخي بين قرآن مكّة وقرآن المدينة، السنة انتصارٌ للقرآن المديني على المكّي، لسبب بسيط وهي أن السنّة تقوم على تأويل فقهي وسياسي للقرآن. في القرن الأول والثاني اللذان أعقبا وفاة النبـي، تشكّل نسق السنّة بين المفسّرين، ورواة الحديث، وكتّاب السيرة المحمدية وأئمة المذاهب الأربعة، و"السنّة" هنا لا تعني المذهب السنّي في مقابل المذهب الشيعي مثلا، بل تعني ذلك الفهم والتأويل الأرثوذكسي
للقرآن وأحاديث النبـي، تلك النظرة الأحادية التي تُقصي كل من يختلف معها، وتجب الإسلام الذي كان قبلها، وبالتالي، فالشيعة أيضا هو سنّة أخرى، سنّة مضادة. السنّة هي التملّك السياسي للحقيقة الدينية، واحتكار السلطة التفسيرية ضمن خط لاهوتي وفقهي صارم.

يؤدّي كل احتكار للحقيقة إلى اختراع أشكال مختلفة من قول الحقيقة، ينمّي كل من أقصاهم الخطاب السنّي خطابات مختلفة، تتنامى الهوامش حول كل مركز. هكذا كان للسنّة فقهاؤها الذي يستنبطون الأحكام القانونية من النص القرآني والسيرة النبوية، وكان لها متكلّموها ممن بحث في اصل الكلام المقدّس وفصله، ولكن أيضا نشأت خطابات مختلفة على هامش: الفلسفة والتصوّف خطابات أكثر كونية من الفقه وعلم الكلام. إذا الإسلام في جوهره طريقةُ في معانقة العرب لأفق الكوني في ذلك، فإن السنّة هي ارتداد لسقف الكونية اللغوية إلى مطبّات قومية وشعوبية. كان

ذلك هو الاختلاف بين الفيلسوف العربـي والمتكلّم الإسلامي، يقول العروي: "الفيلسوف متكلّم أمته وزمانه، والمتكلّم فيلسوف جماعته وحقبته." [57]

ظلّت الثقافة العربية محتفظة بهذه الفوارق والتمايزات الجوهرية، بقيت شخصيات الفقيه، المتكلّم، والفيلسوف والمتصوّف هي الشخصيات المفهومية المتحكّمة في مجمل التاريخ العربـي، وقد تجتمع شخصيتان أو ثلاث في شخص مفكّر واحد لكنّ الوظائف تبقى محتفظة باستقلاليتها. وحسب العروي فإن هذا الاستقلال والحفاظ على التمايز هو سرّ توهج الثقافة العربية كما أن انهيار هذه الفروقات عجّل بأفولها: "إن القفز فوق رأس المتكلّم المتعاقل يؤدّي إما إلى موت الفلسفة وإما إلى إحياء الثيولوجيا، وهذا ما نلمسه يوميّا." [58]

سيكون لهذا الاختلاف المؤسس ارتدادات جمّة في التاريخ اللاحق للإسلام، ليس فقط ذلك الاختلاف الذي سيرتسم مباشرة بعد مؤسس الديانة، أي بين "السنّة" و"الإسلام" كما يبني العروي كل أطروحته بل كل نظام الاختلافات سيتوالى عن هذا الشرخ المؤسس تاريخُ طويل من التشتّتات والتمزّقات والحروب الدامية، ولكن أيضا تاريخُ حافل بالغزو والفتوحات والانتصارات، والدول والامبراطوريات وسيبقى نداء الإسلام يخترق كل تلك القطائع، كخيط أريان، يحترق وينهض من رماده كطائر الفونكس: "ما يهدم هنا يشيد مجددا هناك وعلى أيدي من لم يهزم ويُشتت، مصر يخلف آخر، شعب يطرد آخر، لغة تنسي أخرى، ثقافة تضمّ أخرى، دين يقفو آخر، وفي كل دور الخلاصة واحدة: الدعوة إلى نبذ التكبّر والرضى بالقدر. [59]

يخلص العروي إلى أن الإسلام في مجمله كان ثورة وانبجاسة كبرى لعمل الذّاكرة، وحده نشاط الذّاكرة يكسر جمود الزّمن الملقي بكلكله على كاهل الصحراء. يبدو أن ما تجمّع لقرون طويلة، ربما منذ بدء الابراهيمية قد انفلق فجأة في ليل معزول من ليالي العرب، وأطلق هوس الذّاكرة بلا توقّف: "الذّاكرة هي القوّة على عكس الزّمن دون الوعي بالعملية، لهذا السبب وخلافا لما يبدو لأول وهلة، لا تمثّل نقطة البداية بدءا، بل تأتي لاحقا، بعد الوعي بالتوقف والالتفات." [60]

يمكن القول أن خلاصة أطروحة العروي هي حدود كل تاريخانية، والتي يعترف العروي نفسه أنه آخر من بقي وفيّا لها، تعني التاريخانية هنا فهم التاريخ بوصفه تراكم للوعي وتجمّع للذاكرة بحيث تصبح محرّكة للأحدث ومفسّرة لها. وكل نـزعة تاريخانية هي نـزعة إنسانية في عمقها،

ولهذا يصعب على رؤية العروي للتاريخ الإسلامي أو للحدث القرآني أن تجد سندا لها سواء في المقاربات البنيوية وما بعد البنيوية لمدرة الحوليات الفرنسية أو في فكر الاختلاف الانطولوجي الذي اجترحه الفلاسفة الألمان، يقول ليفي ستروس: "لا يرتبط التاريخ بالإنسان ولا بأي موضوع كان (....) ويتوجب رفض معادلة مفهوم التاريخ بمفهوم البشرية، تلك المعادلة التي تفرض من أجل هدف معيّن، يتمثل في اعتبار التاريخ ملاذا أخيرا لنـزعة إنسانية متعالية." [61]

ولهذا نجد أن الخطيبي في معرض دفاعه عن فكر الاختلاف يهاجم طرح العروي، خاصّة تصوّه للهوية العربية بوصفها كلاّ منسجما ومتواصلا، فالعرب الأوائل، حسب كل الدراسات الأنثربولوجية كانوا يشلكذلون هويّة لغوية وليس هويّة إثنية، ولهذا ليست العروبة خطّا تاريخيا واحدا كما تعتقد الإيديولوجية القومية، بل هم تاريخ من التقطّعات والتهجّنات والتعدد لا يمكن لأي ذاكرة أن توحّدها في بوتقة واحدة، يخبرنا الخطيبي أن العروي: "أن ما يهدم تاريخانية العروي هذه هو أمانتها للهوية الوحشيّة، أي "لمسألة" ساذجة من مسائل الوجود. ومن هنا يخلط العروي بين "الآخر" و"الغير" والآخرين، بين الانثروبولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف، بين التاريخي والتأريخي." [62]

بالنسبة لناقد متمرّس مثل الخطيبي فإن إغفال العروي لمسألة الاختلاف الأنطولوجي يمثّل فجوة نظرية لتصفية الحسابات الإيديولوجية. يتساءل الخطيبي هنا: "فبأية سذاجة ينسى العروي مسألة الوجود والموجود، المؤتلف والمختلف، كما طُرحت في الفلسفة العربية. إن إيديولوجية العروي منهارة في أساسها." [63] يبدو أن الهوس بالهوية الذي كان يحرّك الفكر العربي المعاصر لأكثر من قرنٍ قد حجب عنه مسألة الاختلاف الانطولوجي وأهمّيتها ليست فقط في قراءة التراث، بل أيضا في فتح ضوءها المشّع على تفكير المستقبل.

5 - أوهام الأصل..

جدل العمى والبصيرة في التحليل النفسي.

ما أصل الرغبة في العودة إلى الأصل؟... هل فكّرنا بشكل كافٍ "هاجس الأصل" وهذا الهوس الجماعي بالأصول من ناحية تحليلنفسية؟ أي من معيار الصحّة والمرض؟ ثم هل توجد اصول ثابتة بالمعنى التاريخي للحقيقة التاريخية أم أن الأمر لا يعدو كونه سرديات أدبية يتمّ تمثّلها من طرف المؤمنين بوصفها حقيقة تارخية؟ وما الفرق بين الأدبيات العالمة التي تحاول نفي الحقيقة التاريخية عن قصة الأصل وتلك الأصوات الإيمانية التي تحاول إثباتها؟

يقوم مشروع قراءة الظاهرة الدينية من منظور التحليل النفسي على الخطّ البحثي لـ "تخييل الأصول" الذي كان قد دشّنه سيغموند فرويد في كتابـي: "موسى الإنسان والتوحيد" (1938) و"مستقبل وهم" 1939، بالإضافة إلى أطروحة "المحرّم والتابو"، ويُقصد بتخييل الأصول، قراءة في قصص الأصل/الأب/الوحي/النص، بوصفها استراتيجية نصّية لتوزيع أدور الهوية والأصل، أي خيالا أدبيا يكشف عن رغبة إنسانية في امتلاك الأصل/السلطة/القضيب، أكثر من كونها قصة تدّعي الحقيقة ينبغي تنفنيدها، ولهذا يعلن فتحي بن سلامة: "أن كل ما قيل عن الأصل وكل ما قدّم على أنه حقيقة لا يعدو أن يكون أدبا يمكّن مجموعة إنسانية من تذكّر شيء قد ضاع، ولا يمكن القبض على واقعيّه. فأي مفكّر أو باحث يدّعي إمكان إدراك ها الواقعي الأصلي هو مشعوذ يساهم في الهذيان الجماعي بالأصل." [64]

ومن جهة أخرى يبدو أن النـزوع نحو الأصل لا يزال مكينا في كل الزوايا الأنطولوجية والثقافية للعصر الحديث، وهي مفارقة فلسفية ماكرة. يعود النـزوع نحو الأصل كحلم مبهم تحت أقنعة كثيرة ومتعددة،

وهو ما يجعل المشكلة تحليلنفسية بامتياز. يقول فتحي المسكيني: "فهو (العصر) بقدر ما يصرّ على مقاومة أي شكل من أشكال الأبوية بقدر ما يصدق في علاقة أمومية بأصوله، إلا أن الأصول لم تعد مريحة لأحد، ولذلك فكلّ أصولية هي رومنسية بلا أي قدرة على الحلم، ثمّة صعوبة كبيرة لا تزال تمنع من أن تجمع بين الحرية والأصالة معا." [65]

تتواتر في القرآن والإسلام عموما ثلاث سرديات كبرى للأصل، تحاول توزيع الشّرف/السلطة وفق استراتيجية معينة، وهي قصة آدم وحواء، وقصة إبراهيم/هاجر/إسماعيل، وقصة "عبد الله بن المطّلب/آمنة/محمد، تضاف إليها رواية العرب الكبرى: شهرزاد/شهريار التي تستعيد سرديا كل قصص الأصل/الجرح وتمسرحها بذكاء نصّي خارق، "ما الذي جرى في السرد التوحيدي بين آدم وحواء، وبين هاجر وابراهيم وسارة، وبين عبد الله ورقيّة وآمنة، وبين محمد وخديجة، وبين شهرزاد وشهريار؟" [66]

يحذر بن سلامة من التعاطي مع سرديات الأصل هذه، بوصفها وقائع تاريخية، والدخول في مماحكات فيلولوجية حول ما إذا كانت الوقائع قد حدثت بالفعل بنفس التفاصيل التي وردت في الكتب المقدّسة، أم أنها وقعت بشكل مخالف، إذا كلا الموقفان (الأرثوذوكسي، والتاريخاني) يتنازعان نفس الأرضية التي يدور فوقها الصراع الإيديولوجي من أجل امتلاك الأصل/الأب والاستحواذ عليه وتوظيفه سياسيا/هوويا، بدل ذلك يجدر بالباحث/المحلل النفسي التعاطي مع قصص الأصل بوصفها أدبا، وإنشاءَ جماليا وشعريا، يتوجب التعامل معه بمرح النّاقد الأدبـي لا بصرامة المحقق الفيلولوجي.

"إلا أن الضاحك سرعان ما يتبادر إلى ذهنه الطّابع الخطير لهذا الشّغف بالأصل، لأنه يحمل في ثناياه مشاعر الضّيم والإهانة والحقد، وموجات عارمة من الضغائن المتنامية. إلى الرغبة المفرطة إلى هذا الحدّ في اللحاق بالأصل لا يمكن أن تخلو من الرغبة في الانتقام المريع من الأزمنة الحديثة" [67]

ربما يكون داء الأصل هو داء الحداثة القاتل، لم يبدي الإنسان أي هوس بالأصول كما فعل إنسان عصرنا. إن عصرنا بقدر ما يعلن تمرّده وانفصاله عن كل أشكال السلط التقليدية بقدر ما يرتكس نحو حنين مرضي إلى الأصول. إن مسألة الأصول هي مسألة تحليلنفسية بامتياز، بقدر ما هي إحدى مآزق الغياب التي أصاب الاختلاف الانطولوجي وفكر الاختلاف عامّة، يلاحظ الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني بحصافة: "أن (العصر) بقدر ما

يصرّ على مقاومة أي شكل من أشكال الأبوية بقدر ما يصدق في علاقة أمومية بأصوله، إلا أن الأصول لم تعد مريحة لأحد، ولذلك فكلّ أصولية هي رومنسية بلا أي قدرة على الحلم، ثمّة صعوبة كبيرة لا تزال تمنع من أن تجمع بين الحرية والأصالة معا." [68]

ومن هنا، تنبع وجاهة الطرح الذي يدلي به فتحي بن سلامة من توجيه سهام النقد في إحدى أكثر البؤر توترا في عصرنا، وهي بؤرة العود إلى الأصل، وهذا الهوس المرضي بالأصول الذي يستقطب الشباب في العالم الإسلامي بشكل ينذر بالكارثة، إن كل عودة إلى الأصل تعكس أيضا حقدا على الحاضر وكرها لطريقة الحياة المعاصرة، وتعكس إحباطا مريرا إزاء عصرنا، إن كثرة الانتهاك ومرارة الحرمان أشدّ وطأة من النفي الخالص والبسيط للحياة، وهو ما تعيشه أجيالا بأكملها في عالم إسلامي معولم بشكلِ تامّ: "خجل الإنسان من كونه ملغى ذاتيا يؤدّي به إلى محاولة تفادي العالم في حاضره للبحث عن الأصل في ما وراءه، للنظر فيما إذا كان باب الأصل باعتباره الفردوس الأول للحقيقة لم يوصد بعد." [69]

كما تنبع وجاهة طرح التحليل النفسي للمسألة الدينية، من درس الحذر من الدّعاوي العلموية التي تزعم أن الدين يتراجع كلّما حقق العلم مكاسب تفسيرية أكثر، في الإجابة عن أسئلة الإنسان الوجودية، بل يعمل التحليل النفسي على تعميق هذه الأسئلة ويأخذ بيد الإنسان إلى المناطق الأشد حلكة من كينونته، يقول بن سلامة: "لا يمكن أيضا أن نقتنع بالتفسير المباشر: إذا وجد العلم تراجع الدين. فالدّين حسب فرضيتنا لا يتراجع في هذه الحالة، بل ينحلّ والانحلال ظاهرة أخرى أكثر تعقيدا من التراجع." [70] يتابع التحليل النفسي إذن شظايا هذا الانحلال بوصفها مخلفات انفجار داخلي أتى على "العالم" الذي بنته الأديان منذ قرون، وينبّهنا بن سلامة إلى ظاهرة "الإعجاز العلمي للقرآن" بوصفها إحدى شظايا انفجار الإسلام من الدّاخل: "وهو (الإعجاز العلمي) ككل هذيان، ينبع من قلق تدمير ويحاول أن يرمم من الخارج ما قد انهار من الدّاخل." [71]

يقوم وهم "الإعجاز العلمي" كردّة فعل على صدمة أو صعقة تعرّض لها الإسلام في استفاقته المتأخرة على الحضارة الغربية والمنجزات العلمية الهائلة، التي لا يمكن تداركها إلا باستنفاذ قرون بأكملها في بناء مجتمع علمي وهو ما بدا متعذّرا أو شبه مستحيل داخل البنية الاجتماعية الإسلامية، وككل الصدمات أدخلت هذه الصدمة الاضطراب والتوتّر إلى قلب الإيمان الديني في الإسلام، الاضطراب الذي يقذف الذّات المؤمنة في مواجهة

عراء الواقعي: هل سيكشف العلم على (حقيقة) مخالفة للحقيقة الدينية؟: "إن الوهم الذي مفاده أن العلم يهدف إلى الغايات نفسها التي يهدف إليها الدّين هو بمثابة التوقيع بمرح وحبور على بروتوكول التنازل عن الأسماء لفائدة حقيقة الواقعيّ. حقيقة الواقعي التي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى العنف المسموح به." [72]

كثيرة هي الشظايا التي خلّفها انفجار الإسلام: الإسلام السياسي، وهم الإعجاز العلمي، الأصولية والعودة المرَضية إلى الأصول، التطرّف والعنف، ثمّة جرح نرجسي عميق يتمّ الضغط عليه كلّما تضاعف الاضطراب، فلا تجد الذات المؤمنة إلاّ العودة إلى حرفية النص، أمام توتّر الواقع، والعودة إلى وضوح الأصل أما ضبابية المستقبل، والانسياق الأعمى أمام الفضاء الرجراج لـ "الأمّة" أم هشاشة البنى السياسية للهوية ما بعد الكولنيالية، "عدم بداهة الذّات هي في كل مكان علامة على اضطراب الهوية الحديثة، يوجد إذن إسلام قد انتهى أمره." [73] وفي طرح التحليل النفسي لقضية الأصل/النص/الهوية، نكتشف أيضا إلى أي مدى يتغلغل السياسي في الوجود الإنساني، ليس السيّاسيّ مجرّد تنظيم وتعقيل للجموع، بل هو الكيفية الأساسية التي يسكن بها الكائن البشري عالمه الثقافي، ولهذا يكون تدميره تدميرا للذات يخلف اضطرابا أنطولوجيا: "إن تدمير السيّاسي لا بدّ أن يولّد قسوة تدمّر كرامة البشر." [74] يقول بن سلامة.

وهنا أيضا يكون عمل التحليل النفسي حاجةً ملحّة: لا عودة إلى الوراء إذن، ولا خضوع للراهن، ولا إنكار للواقع، ونضيف إلى هذه المنفيات الأفعال الايجابية التي يقوم عليها عمل المحلل النفساني وهي: الاستماع إلى الفزع، وتسمية اليأس، وتحليل صوره.." [75] ، فزع الهوّيّات المطعونة في نرجسيتها، ويأس الجموع العطشى للانتصارات الواقعية والرمزية، وصور العودة الارتكاسية اليائسة إلى الأصل/النص/الأب. "إننا لم نشهد عودة الدّين، لأن الدّين لم يبتعد قطّ حتى نتحدّث عن عودته من جديد. بل الأدهى من ذلك أن الإسلام استفاق مذعورا كالنائم الذي تمّ تخديره بطريقة اصطناعية، وظلّ يتفحّص العالم وهو بين اليقظة والنّوم." [76]

في السرد التوحيدي بين آدم وحواء، وبين هاجر وإبراهيم وسارة، وبين عبد الله ورقيّة وآمنة، وبين محمد وخديجة، وبين شهرزاد وشهريار، تتكرر الآليات اللاواعية في "صناعة الأصل/القانون" وهي آليات "الهبة والترك (Don/Abandon) والتسمية المستعيدة". ففي الهبة يتجذّر طقس الأضحية والذبائح الذي يحمي الجماعة من العنف والاندثار، "إن الذبيحة، يقول

رينيه جيرار، إذ تنحرف بالعنف في اتجاه ضحايا خارجيين، تحمي الجماعة بأسرها من غائلة عنفها الذّاتي. إنها بعبارة أخرى، تستقطب بذور الشّقاق المبعثرة حول الضحية تمهيدا لتبديدها بعرضها عليها ارتواءً جزئيا." [77]
هكذا نجد في كل سرديات الأصل التوحيدية عنصر الهبة والأضحية (قتل قابيل لهابيل، تضحية إبراهيم بإسماعيل/إسحاق ثم الاستبدال بأضحية حيوانية، وافتداء عبد المطّلب لابنه عبد الله بمائة ناقة..) وفي كل تعطيل أو وقف لهبة الأضحية يفسح المحال عريضا أمام العنف والتقتيل: (رفض الإله هبة قابيل). كما أن كل تأدية للهبة والتضحية بإخلاص يسفر عن استجابة إلهية بالكلام/الوحي/القانون، الكلام بدل الموت (شهرزاد)، الوحي بدل الجنون (محمد) القانون بدل العنف (قصّة هابيل، إبراهيم) حيث الجنون والعنف والموت الخطوط النهائية لاندثار الجماعة. "الهبة والتّرك، لهاتين الكلمتين دور في الأساس الأنتولوجي التوحيدي للأب والابن، والمآل المشجي لجدليتهما. في ترابط الحبّ والموت ينكشف انحدار كل منهما من الآخر: بما أن الترك لا يوجد دون حبّ، وبما أن الترك الجذريّ لا يوجد إلا عند الموت." [78]

إن ما يوجد هو الترك المستعاد وهو حدث أصلي يتعرّض الطّفل في مرحلة ما قبل أوديبية، ويكون أصل القلق، القلق بالمعنى الأنطولوجي، "فالوجود بوصفه هبة Don يفترض الترك aban-don فهذه الكلمة تعني اشتقاقا "الهبة السفلية" الولادة." [79] كما ينتمي التركُ والدّعة إلى نمط السكينة Gelassenheit التي هي أخص خاصّة الكينونة في تركها الموجود يوجد. يشكّل الترك/الدّعة الأساس الأنطولوجي لسردية الإسلام للأصل/الأب، بدءا بقصة ترك النبـي إسماعيل أبو العرب، "فهاجر المتروكة وطفلها تركا ولا شكّ بَصْمتهما على تجربة الإسلام الروحانية، بقطع النّظر عن وعينا بذلك اليوم." [80] كما أن حياة النبـي محمد مؤسس الإسلام مثخنة بتجارب الترك، فقد توفّيت والدته صغيرا، وقبلها والده وهو لم يولد، ثمّ أعهد إلى مرضعة سرعان ما توفّيت وهكذا تتوالى تجارب الترك لتسم كل تنشئته حتى أن سورة قرآنية نـزلت في توصيف تجربة الترك تلك (سورة الانشراح). تتحول تجارب الترك إلى قوّة وعزم وتصميم على التعويض والاستعادة، ستسم فيما ليس فقط حياة المؤسس الأول للديانة بل أيضا الكثير من أسس الإسلام ستطبع بهذا التعويض عن تجارب الترك: "ويعود أصل هذه القوّة إلى الجزء الطفولي من شدائد الترك، وهي معاناة لا بدّ أن يذوقها كل شخص في حياته." [81]

ثمّة أيضا مسألة الترجمة، ليست الترجمة مجرّد نقل نص من سياق لغوي إلى سياق لغوي مختلف، كما يعتقد الكثير. بل إن الترجمة في أساسها تلقٍّ وحوار عميق مع تراث شعب آخر، والترجمة أيضا بحث وتحقيق دقيق يتابعه المترجم داخل لغته الخاصة، إنه حركة توليد، يخبرنا المسكيني أنه: "بالتّرجمة، إنما يتمّ نقل عمل الفكر إلى روح لغة أخرى، ومن ثمّة هو يطرأ عليه تحوّل لا مناص منه. بيد أن هذا التحوّل إنما يمكن أن يصبح خصبا، من جهة كونه قد يُظهر الوضع الأساسي للمسألة في ضوء جديد، بذلك هو يساعدنا على أن نصير بإزاءها نحن أنفسنا أكثر استبصارا وأن نتلطّف أكثر في رسم حدودها." [82]

وحسب تحليل بن سلامة للمسألة فإن الرسول كان يحتلُّ موقعا بينيا متميزّا بين اللغات والكتب الدينية والتراثات اليهودية والمسيحية والصابئة حوله، موقعا لغويا وثقافيا يجعل منه مترجما متفرّدا، ينبجس القرآن/الفرقان داخل إذن من داخل المُضاء Lichtung ، الذي يفتحه الاختلاف الأنطولوجي بين كل التقاء لهكذا لغات: "والأكيد هو أنّ للرّسول المؤسس للإسلام وعيا حادّا بهذه المسألة، بما أن القرآن يؤكّد: "ولو جعلناه قرآنا أعجميّا لقالوا لو لا فصّلت آياته، آعجميّ وعربيّ" (فصّلت 41/44). [83]

لكن بن سلامة يحذّر من كل نـزعة اختزالية من شأنها أن تختزل النبوّة إلى مجرد عمل مترجم أم ناقل للنصوص في لغته. بل أن الأمرُ يتعلّق بظاهرة أعمق بكثير، برهان امتلاك وتملّك للتراث التوحيدي التليد الممتّد من (ابراهيم)، والقرآن لا يخفي ذلك، بل يحتفي بهذا التملّك ويعتبر الإبراهيمية أعمق أساساته على الإطلاق: "ألسنا هنا إزاء صيغة للأب-المترجم (أي محمد) تُمكّن هذا الأب من امتلاك كتابة أب-التكوين (إبراهيم) لتقديمها من جديد؟ لا يتعلّق الأمر هنا بسجّل اقتباس، ولا بسجّل النسخ، بل بسجّل التقبّل الرحميّ للفظ، وهو تقبّل يذكّرنا باسم من أسماء الله في الإسلام، تبتدئ به كل سور القرآن ويستهلّ كل شيء بذكره: باسم الله الرحمان الرحيم، يتعلّق الأمر بمبدإ لقاح بكتابة الأب، يتجلّى فيه تواصل بين الحياة واللفظ نجده منذ السطور الأولى للقرآن." [84]

من أطرف الأطروحات في التحليل النفسي منذ فرويد هي تلك التي تربط بين الإبراهيمية والتحليل النفسي، فقد كُتبت الكثير من الأدبيات حول "يهودية التحليل النفسي" وقد اشار فرويد للمسألة عدّة مرّات، ولجاك ديريدا نقاش ثرّي في المسألة في كتاب "داء الأرشيف" [85] . لكن الأغرب

هو أن فرويد نفسه لم يفته التنبيه إلى الإستعادة المحمدية للابراهيمية حين قال: "إن استرجاع الجد الوحيد الأول أحدث في العرب مزيدَ وعي عجيب بذاتهم مما قادهم إلى عظيم الانتصارات الدنيوية ولكنه نضب وتقلّص مع هذه الانتصارات. ذلك أن الله بدا أكثر شكورا تجاه شعبه المختار مما كانه يافث في الماضي اتجاه شعبه، غير أن التطوّر الدّاخليّ للدين الجديد سرعان ما توقّف لأنه ينقصه ربّما ما أحدثه من تعمّق بقتل المؤسس في الحالة المتعلّقة بالشعب اليهودي." [86]

كما أن مسألة الختان، كعلامة هووية مائزة، تقع في قلب ابحاث التحليل النفسي حول التراث التوحيدي، ورغم سكوت القرآن كلّيا عن التشريع لهذه الممارسة التي ارتبطت بالتاريخ المضطرب لليهود إلاّ أن بن سلامة يشير إلى أن الختانُ ختان القلب والاسم: "إن ختان الاسم يكرر وينتقش، ويذكّر بأن كل اسم هو انتزاع لملكية العنصر الحيّ وامتلاك له عبر اللغة، بختم من الآخر." [87]

الفصل الثاني
قلق الحداثة والهوية والتأويل

"إن الحداثة أخطر من مجرّد حقبة جديدة أو بدعة روحية أو تقدّم تقني غير مسبوق، إنها لغة جديدة لنمط جديد من الجماعة البشرية، صارت مشاكلها مشاكل حيوية ومدنية معا بلا رجعة"

فتحي المسكيني، الهويّة والحرية، ص 22

1 - أسئلة أركون ونبوءاته...

أولا: مأزق الدولة اليعقوبية

في نبوءة عجيبة تعود إلى سنة 1997، يقول المفكر الجزائري محمد أركون: "إنه يمكننا أن نسرح النظر بعيدا، وأن نتنبأ بحصول متغيرات جوهرية في العالم الإسلامي حوالي 2010، سوف نتخذ هذا العام كأفق لتفكيرنا، منذ الآن، وسوف نفترض أنه ستحصل عندئذ طفرة نوعية على كافة المستويات من الناحية العربية والإسلامية" [88] ، الآن وبعد تحقق النبوءة في سنة رحيله هذه، لم يبقى لنا إلا مهماز أسئلته الجذرية، نسوق بعضها هنا:

لماذا تفشل مشاريع التحديث في "العالم العربي والإسلامي"؟، لماذا تقاوم الثقافة العربية موجات الحداثة المختلفة؟، هل ثمة تعارض بنيوي بين هذه الثقافة والمشروع الحداثي في صيغته الغربية؟ وهل ينجح تحديث الاقتصاد والمؤسسات السياسية دون تحديث بنيوي للثقافة والمجتمع كما يحدث في دول الخليج؟، وبالمقابل هل تستطيع الدولة تحديث المجتمع وعلمنته كما فعلت تركيا؟ وهل للتجربة التركية حدود تنتهي عندها؟ ألا يمثل "حزب العدالة والتنمية" حدودا للتجربة العلمانية في تركيا؟ ثمّ؛ أليس للبلدان العربية تجارب مختلفة في تلقّي الحداثة الغربية؟ ألا يجدر بالباحث متابعة السيرورة التاريخية لكل بلد على حدة بدل التعميم المغفل للتفاصيل؟ ألا يمثل كل بلد مخبرا مفتوحا لتجربة تحديثية ثرية فريدة من نوعها؟ وهل تؤدي الديمقراطية فعلا إلى صعود الإسلاميين إلى الحكم، وهم آخر من يؤمن بالديمقراطية؟

كل هذه الأسئلة وغيرها أضحت فجأة تمارس علينا ضغطا استثنائيا هذه الأيام، وبعيدا عن تسارع الأحداث والتغيّر اليومي، يبقى السؤال الثابت من صلب التفكير الفلسفي الذي يتجاوز اليومي إلى الكوني والتاريخي،

فالرهان حاليا يدور كلّه حول "المصير" واتجاه التغيير، كلنا يتفق على التحديث والحداثة؛ ولكن الحداثة كصيرورة تاريخية، وكسؤال فلسفي تغيب في لجة الأحداث المتسارعة، رغم أن "التغيير" الذي ترفعه الثورات، هو من مهام الفكر، التغيير هو الفكرة تقودها القوى الاجتماعية الفاعلة، وكما يقول مطاع الصفدي "..مع الحداثة تمّت أنسنة الصيرورة، انتزعت من خامتها الانطولوجية الحيادية، وجُعل التاريخ يمتطيها ويقودها لحساب تجاربه الكبرى، ولاشك فإنه مع الحداثة غدا الفكر هو التغيّر" [89]

إن الحداثة تيار جارف يأتي على كل ما هو جامد ومتكلّس، نقض مستمرّ للبداهات والاعتقادات، فمن نقض غاليلي للكون البطليمي، إلى نقض دراوين لهرمية الحياة التي تجعل من الإنسان قفزة نادرة فوق تطور الحياة، إلى "الجرح النرجسي" الذي سببه فرويد لمركزية الوعي والمركزية العقلية، "إن الحداثة أخطر من مجرّد حقبة جديدة أو بدعة روحية أو تقدّم تقني غير مسبوق، إنها لغة جديدة لنمط جديد من الجماعة البشرية، صارت مشاكلها مشاكل حيوية ومدنية معا بلا رجعة." [90] الحداثة باختصار ثورة مستمرّة، يصعب بل يستحل التنبّؤ بكل مفاجآتها.

كل هذه الثورات الحداثية دمرت العقائد الثابتة للإنسانية، وكما يقول هاليدي: "لقد حفرت الحداثة قبرا لشيوعية جامدة، لكنها لم تفعل الأمر نفسه حيال رأسمالية دائمة التغيّر" [91] ، ومع ذلك ففي العالم العربـي تبدو كل هذه الثورات الحداثية قد مرّت فوق السماء ولم تمطر بشيء مهمّ، إلا بعض محاولات التحديث السياسي، التي لم تصمد منها سوى تجربتين متناقضتين: فالأحداث التاريخية الكبرى للقرن العشرين في العالم الإسلامي كشفت؛ أن ثمّة نموذجين كبيرين في بناء الدولة العربية الحديثة؛ وكأنهما يتنافسان في استقطاب العالم العربـي: نموذج "الدولة التيوقراطية" في إيران، ونموذج الدولة العلمانية في تركيا، وهما سيرورتان تاريخيتان في الاتجاه المعاكس. إن ما يبدو مثيرا في هذين السيرورتين ليس تعارضهما الصارخ، بل تفرّد التجربة لكليهما، ليس التناقض بينهما؛ بل تناقضات كل تجربة على حدة، وإن الأكثر إثارة وطرافة هو ما تكشفه التجربتين من مدى تغلغل السياسي في صناعة الثقافي؛ بل تغيير الهووي نفسه، وهي مسألة فلسفية عميقة تعيد طرح حدود كل تجربة. إلى أي حد يمكن للسياسي أن يوجّه الثقافة والمجتمع؟ وما هي حدود المقاومة التي تبديها الثقافة والمجتمع للمشروع والسياسي؟ وما هي النماذج الثقافية/السياسية التي يمكن أن تنبثق عن هذا الصراع المحموم؟

تمارس هذين التجربتين جذبا لاشعوريا لكل الأقطار العربية، وقد أصبح واضحا الآن أنه لا يمكن فهم تجربة الحداثة في العالم العربي إلا في ضوء هذا الصراع بين البنية الدينية للمجتمع وبين الالتزامات الدولية (العلمانية) للدولة، كما أن الحكم على نجاح التجربتين الإيرانية والتركية محكوم بقدرة السياسي على تخطّي الثقافي، وبالمقابل لن يكون الفشل إلا "عودة المكبوت" الثقافي على سلطة السياسي، في تركيا، أو "انفلات الفردية" من قمع التنميط الديني، في إيران، أي تمرد الجماهير وخروجها من قمقمها، وقد تكون "لسوسيولوجيا الإخفاق" la sociologie d’échec التي أسسها بيار بورديو فائدة قصوى لفهم التجربتين، كما أن ما يحدث في تونس ومصر هذه الأيام، وما سيطال بالضرورة أقطار عربية أخرى، لا يمكن تقييمه أو الحكم عليه الآن بسبب كثافة الأحداث التي تحجب الرؤية.

بين تركيا وإيران تتأرجح المنظومات السياسية/الثقافة العربية؛ بهذا التراوح المتفاوت بين "الدولة العلمانية" والدولة الكهنوتية"، بل يمكن بسهولة بالغة وضع سلم ترتيب يربط طرفي التجربتين بكل البلدان العربية على أساس الاقتراب والابتعاد من أحد طرفي المحور، والتقارير السنوية للمراصد والهيئات العالمية للديمقراطية وحقوق الإنسان، تكشف في كل مرّة تفاصيل مثيرة لهذا الجذب، بين دول "منغلقة" ودول "منفتحة". وهو ما يطرح سؤالا جوهريا: هل يتعارض الإسلام مع حقوق الإنسان إلى هذا الحد؟

فقد أصبح واضحا كذلك أن دمقرطة النظام السياسي لوحده لا تجدي أي نفع؛ ما لم ترافقها عملية نقدية شاملة تمس نظرة الناس للعالم والتاريخ والسياسة وتقوية المجتمع المدني والمؤسسات العلمانية. وبلغة أكثر تبسيطية نقول أنه في الوقت الراهن، بل وحتى مستقبلا بعشريات من الزمن فإن أي انتخابات ديمقراطية حقيقية ستقوم في مجتمع عربي تكون نتيجتها معلومة مسبقا: إما صعود الأحزاب الدينية إلى السلطة وإما انفلات الطائفية، وتفكك الدولة، في كلتا الحالتين انهيار الديمقراطية والحريات العامة، ودخول النظام السياسي في صراع مع المجتمع المدني والدولي معا، والأدهى من ذلك أن معظم الأنظمة العربية تستمد مشروعيتها من هذه الحقيقة الظرفية التي حولتها الدعاية إلى عقيدة سياسية لدى الغرب. فالغرب يفضل بقاء هذه الأنظمة الديكتاتورية (المعتدلة) على المخاطرة بانتخابات حرة تفرز عن صعود أنظمة إسلامية شمولية. وهو ما يطرح سؤالا آخر: هل أصبح الإسلام السياسي مرادفا للشمولية؟

كما أن الأحزاب الدينية نفسها تستمد شرعيتها وشعبيتها من هذه

النظرية التي تقرأها كنظرية مؤامرة بين الغرب والأنظمة القائمة، وتجلب عطف الجماهير الناقمة بإعادة تخريج هذه النظرية على عدة نسخ، فكلا اللاعبين السياسيين إذن يستمد مشروعيته من الآخر في غياب المشروعية الحقيقية، وفي نهاية كل تحليل لهذا الدور نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة تتوقف عندها كل حداثة سياسية. يقول المسكيني: "من الصّعب جدّا على علمانية عنيفة ألا تنقلب إلى أصولية بلا آخرة." [92]

يعوّل الكثير على الحراك العربـي الحالي في كسر هذا الدور، وابتداع طريقا ثالثا للفعل التاريخي، ولمن لا ينسى التاريخ، فإن من يؤكد هذه الحقيقة هو كاتب مثل جايمس غلاسمان الذي شغل منصب مستشار وزارة الخارجية الأمريكية في إدارة بوش الابن، في مقال بعنوان: "كيف نكسب معركة الأفكار" حيث يقول: "أما الصراع الثاني، فهو صراع أكبر ويتضمن الصراع ما بين المجتمعات الإسلامية وحكوماتهم حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، خصوصا حقوق المرأة. إن العديد من الحكومات العربية ترفض ما يطلق عليه الناشط الحقوقي المصري سعد الدين إبراهيم "البنية التحتية للديمقراطية" والتي تتضمن حكم القانون والقضاء المستقل والإعلام الحر والمساواة بين الجنسين والمجتمع المدني المستقل. إن أساسيات الحرية هذه أكثر أهمية من البطاقات التي تلقى في صناديق الاقتراع، كما شاهد الأمريكان ذلك من خلال تصرفات (نظام حماس الإرهابـي) في غزة.

ثمة تحدّ آخر يطرح على هذين اللاعبين الأساسيين؛ وهو التحولات الجذرية العميقة التي أصبح التطور التكنولوجي وثورة الاتصالات تفرضها مباشرة على المجتمع، دون المرور بوساطة الدولة أو وصاية رجال الدين، وخاصة الإنترنيت، لقد قطع أجيال الألفية الثالثة كل صلة تقريبا بعالم آباءهم البطيء، والمليء بالحكايات الحميمية، أو ما يسمّيه "أركون" بعالم القصص-الأسطوري، الذي تستمد منه الشعوب المتدينة رؤيتها للعالم وتفسيرها للوجود والتاريخ، عالم هؤلاء الشباب يأتيهم مباشرة بالصوت والصورة من كل نقطة في الكون، وبقدر ما يفصلهم عالهم عن عالم آباءهم، يفصلهم عن أنفسهم، عن ثقافتهم، وبعض مكونات هويتهم، وهو ما يدخلهم في صراع وتمزق بين ذواتهم وعالمهم، ويجعلهم في حالة دائمة من المصالحة بين الذات والعالم، ينعكس هذا الصراع الخفي في شكل تصدعات خطيرة داخل المجتمع، إننا نلحظ أعراضها بالعين المجردة: فأكثر هؤلاء الشباب يتحول من حياة اللهو والمجون إلى التطرف الديني، وفي كل مرة نجد أن السياسي يتغلغل إلى داخل هذا الصراع بين الذات والعالم وخاصة في أنظمة شمولية،

فلا شك أن الأنظمة الشمولية ستقمع منذ البدء مثل هذا النمط من الحياة المتحررة، وذلك طبعا باسم الدفاع عن المجتمع والقيم الدينية والأخلاقية، وذلك بفرض الرقابة على دخول المواقع الإلكترونية ومضايقة المدونين، وستلجأ إلى إطلاق القوى الرجعية والدينية من عقالها وبثّها داخل الأوساط الشبانية ذاتها، وهو ما يحدث الآن في أغلب بلدان العالم الثالث، فقد تمّ نقل الشمولية من الدولة إلى المجتمع، وهي أخطر عملية ارتدادية يتعرض لها التحديث في هذه المجتمعات، (إيران، السعودية، مصر، الجزائر..الخ.)

أما عمل الشمولية في العالم المتقدم فيبدو معاكسا: نقل الشمولية من المجتمع إلى الدولة، فتتجه هذه الدول نحو "الثورة الأمنية"، حيث تتغلغل الأجهزة الأمنية إلى عمق المجتمع وتسعى إلى تنظيم حياة الأفراد، وتوجيه أفكارهم وجهة تخدم الأمن العام، بالضبط كما يحلل فوكو آلية السلطة الحيوية le biopouvoir ، وكما يقول مطاع صفدي، فـ "إنه في اللحظة التي توفر فيها التقانة أرقى الجاهزيات الالكترونية لتعميم المعلومات، وتسهيل وسائط للتحاور بين شعوب الأرض كافة، مما يفترض قيام أسس موضوعية لحالة تواصل كونية فريدة من نوعها وشموليتها، في هذه اللحظة التاريخانية حقا، يقع اشدّ انفصام بين المدنية ودائرة الثقافويات الشعبوية" [93] . إن أنصع عَرَض من أعراض هذه الشمولية المبيتة في الدول الغربية في الولايات المتحدة خاصة، وهو حركة الإنشقاقات الالكترونية والتسريبات لوثائق سرية، يقودها شبّان مثل جوليان أسّانج (تسريبات ويكيليكس) وسنودن (نظام برايس).

لقد فرضت العولمة حالة غريبة من التعايش المَرَضي بين الذات والعالم، بين الخصوصيات الثقافية والدينية والإثنية وبين الكوني بوصفه الأفق القيمي المشترك للعالمية. وهي حالة سقوط العقائد واحدة تلو الأخرى. وحتى الإيديولوجيات والعقائد الجديدة لم تعد تعمّر كثيرا، إنه كما يقول إدوارد سعيد: "مع الاستنفاد الفعلي للأنظمة الكبرى والنظريات الكلية (الحرب الباردة، اتفاق بريتون وودز، الاقتصاد السوفييتي والصيني الجماعيان، قومية العالم الثالث المناهضة للإمبريالية)؛ ندخل في مرحلة جديدة تمتاز باللايقينية الهائلة" [94] .، تلقي هذه اللايقينية بكلكلها على كل المجتمعات في العالم، وهي ليست حالة من الشك الفلسفي الخلاق، بل من حالة الريبة والتوجّس وانهيار الثقة في عالم البشر، بسبب تهاوي العقائد الكبرى، وفقدان الإيمان بالقيم الكونية التي تكذّبها يوميا ممارسات السياسة.

في مقابل ذلك لا يبدو الفرد مهيّأ كفاية لتحمّل مشروع الفردنة الذي حملته الحداثة الرأسمالية للغرب، والنتيجة هي تقوقع الجماعات البشرية على هوياتها الضيقة، وادعاءات زائفة بامتلاك الحقيقة، تكون أولى نتائجها ما حدث في 11 سبتمبر 2001، في منهاتن. وكما يقول ف. هاليداي: "... يمكن أن ينظر إلى صعود حركات الاحتجاج الإثني والقومي، والهويات الطائفية الضيقة كتمرد ضد العولمة وكمكون من مكوناتها على حد سواء" [95] . إن التشخيص الأولي لما حدث في 11/09 يكشف أن خللا بنيويا أصاب ثقافة العالم الإسلامي والنظام السياسي العالمي معا. والنسبة لباحث أفنى حياته في متابعة الخلل الذي أصاب العقل الإسلامي مثل محمّد أركون: "يشير حدث 11/9 إلى مسارات مظلمة لتمثّلات قديمة جدا لا تنفذ مطلقا إلى حقل الوعي المتفكّر، بل تترابط وتنتشر بمساعدة خطاب قصصي-إيديولوجي قوي على حد تعبير كلود ليفي ستروس... وموجود بين الأنقاض الحجرية لخطاب اجتماعي قديم. هذا "الخطاب الاجتماعي القديم" هو خطاب القرآن مصخّما، وتتجاوب أصداءه في الإيضاحات اللامتناهية للمفسّرين الشعبويين، الذين يقذفون بالمخيالات المعاصرة نحو المنـزلقات الأشد خطورة" [96] . أما الخلل البنيوي الثاني والخاص بالنظام العالمي، فلا يمكن فصله عن خلل الثقافة العربية، لأنه يكرس احتكار القرارات المصيرية في مجلس الأمن منذ 1945، من خلال بروتن وودز وحق الفيتو.. والتحيّز في الصراعات مثل التحيّز لإسرائيل في الصراع العربي-الإسرائيلي.: "إنها خوصنة الاستيلاء على/والانفراد بصناعة مستقبل الإنسانية مجددا، ولكن هذه المرّة، باستبعاد غالبية الإنسانية، بقية العالم، من أي دور فاعل، وحصرها وانحصارها في دائرة المنفعل والمتقبّل المقصي والمحروم من أية صيغة اعتراف" [97] .

في عالم معولم مثل عالمنا، يتغذى التطرف من بعضه البعض، وينفرط صوب كل الاتجاهات، فالتدين يعود في قلب أوروبا العلمانية، صعود الأحزاب اليمينية في أوروبا؛ ليس مفصولا عمّا يحدث في ثورات العرب والفرس. فالخوف يغزو أوروبا ويفقدها يوميا الثقة في "أساطير العلمانية" التي اختصرها ماكس فيبر في كلمة "نـزع السحر" désenchantement ، وقد لاحظ أركون بدقة عودة المكبوت الديني، فيما سمّاه التدين الوهمي، ووصفه بقوله: "..ليس التديّن التوهّمي بأقل انتشارا ووطأة في المجتمعات المسمّاة حديثة، حيث يزدهر الوعّاظ التليفزيونيون الإنجيليون والتوراتيون، دون الأداء الوظيفي لكبش المحرقة في الخصومات

التي تتحرك في جو المحاكاة الميكانيكية، هو ما يغذي في كل مكان، وكما في الأزمنة السحيقة، الأشكال الحالية لجنون العنف التضحوي الذي أصبح عنفا عالميا." [98]

لا شك أنه ليست إسرائيل وحدها معنية بما يحدث، بل الغرب بأسره يترقب يوميا، وبعيدا عن اللباقة الدبلوماسية المساندة لمطالب الشعب، والموجهة للاستهلاك المحلّي، فإن إمكانية بروز أي صوت نقدي أو مستقل سواء في السياسة أو غيرها، يعتمد على القدرة على التمييز بين الموثوقية reliability ونوعية المواد المختلفة. إذ أن وسائط المعلومات السريعة superhighways هي أيضا ساحة للنفايات الإعلامية، وحين تختلط الأشياء بعضها ببعض فإن مطلب المسؤولية السياسية الاجتماعية يصبح أكثر صعوبة" [99] ، ومما لا شك فيه، فإن الغرب حاليا يعيش حالة استيعاب وترقّب للمفاجأة، وبعد انتهاء هذا المخاض لن يكون سلوكه اتجاه العالم العربي هو نفسه عمّا سبق من قرن.

لم يعد تحديث المجتمعات العربية مهمة الحكومات العربية لوحدها؛ بل أصبح همّ الدول الغربية كذلك، خاصة بعد تفجيرات نيويورك في 2001. فقد اكتشف العالم الغربي حينها، أن للعولمة الغربية "حدود دامية" هي نفسها ما كان قد سمّاها "صامويل هتينغتون" "الحدود الدامية للإسلام". إن العملية العسكرية والثورة الأمنية لوحدها لا تتجاوز هذه الحدود، ولن تفتح أبواب العالم الإسلامي أمام العولمة الأميركية، بل يجب إجراء تحولا جذريا في مفهوم الحرب نفسها. إنها كما يقول أركون: "بعد 11/09 لم تعد وظيفة الحرب هي في تدمير العدو، إنها، وهنا المفارقة، ما يحكم إصلاح العدو، حتى بإعادة خلقه تقريبا، بما أنها تتجه، أولا وقبل شيء، نحو استباق معرفة ولادته الممكنة؛ وجعل هذه الولادة مستحيلة.... فالحرب قد أصبحت استباق نشط للنيات السيئة" [100] . مبكرا كانت الإدارة الأمريكية قد اكتشفت أهمية الرهان على معركة الأفكار، وتصريح جايمس غلاسمان في مقالة "كيف نكسب معركة الأفكار" يقول: عندما عملت كوكيل لوزارة الخارجية للدبلوماسية العامة فقد حاولنا أن نحقق أهدافنا المتعلقة بحرب الأفكار بطريقتين: الأولى، من خلال تخذيل وتقويض الأيدلوجية التي تقف وراء التطرف العنيف، وفي نفس الوقت توضيح ودعم البدائل الحرة، والطريقة الثانية، هي من خلال تحويل الشباب من إتباع الطريق الذي يؤدي إلى التطرف العنيف. إن العامل المشترك الموجود لدى جميع المجموعات الإرهابية في واقع الأمر هو استغلال عنصر الشباب

الضعيف والمعزول والذي يلقن لكي يصبح قوات الصدمة لدى هذه الحركات. وقد بات واضحا كذلك أنه لا حملات التحسيس الإعلامي، ولا حتى الهجوم الإعلامي على الثقافة الإسلامية، يمكنها لوحدها أن تنجح في تحييد الشباب عن خط السلفية الجهادية التي يتزعّمها تنظيم القاعدة، بل أدهى وأخطر من ذلك. إن خط الإسلام المعتدل الذي تصنّعه معظم الحكومات العربية والإسلامية في جامعاتها ومؤسساتها الإعلامية، أصبح عاجزا عن استقطاب كل الشباب وتفويت الفرصة أمام التطرف، فأين الخلل؟ لماذا لا يزال تنظيم القاعدة ينجح في تجنيد المتطرفين؟ ألا يمكن أن نفترض أن القاعدة تستثمر في بنية قصصية-إديولوجية موجودة أصلا في الوعي الديني العربـي؟

لقد تحول تنظيم القاعدة (الجبهة العالمية للجهاد ضد الصليبيين واليهود) من تنظيم عسكري مركزي الأوامر، وموحّد الوسائل، إلى خط إيديولوجي عالمي يجلب إليه المنتسبين من كل أقطار العالم ممن لهم سخط على أمريكا. يحلل أركون الوضع بقوله: "ثمة عملية تنظير مبتسرة تجمع ما كان حتى الآن متشظّيا على شكل أعداء كثر فوق المسارح المحلية للنضالات القومية في عالم واحد معولم، ويرتفع في الذهن غرب ليأخذ شكل قطبية متراصّة تصبح تحالفا للشرّ بين "صليبيين مسيحيين" و"يهود صهاينة" وهو ما يحدد جبهة عجيبة" [101] ، والإدارة الأمريكية تدرك ذلك، وهي تقسم صراعها ضد الإرهاب إلى صراعين:

الصراع الأول يتضمن مجموعة صغيرة من الرجعيين العنيفين تقودهم القاعدة وطالبان، ومجموعات متحالفة معهم، وهم يحاولون من خلال الوحشية المرعبة جذب ما يزيد عن مليار مسلم إلى خط استبدادي شمولي، وهو خط لا يتفق مع تعاليم الإسلام. أما الصراع الثاني فهو صناعة الثقافة والرأي في العالم العربـي بما يتماشى مع الرؤية الأمريكية للعالم والتاريخ والإنسان. إن معظم جهود الدبلوماسية العامة ركزت في الماضي على صورة أمريكا وحدها فقط، وكيف ينظر الآخرون إلى أمريكا، ولكن حاليا، وفي حرب الأفكار، فإن مهمتها الأساسية لا تتمثل في كيفية إصلاح نظرة الآخرين للولايات المتحدة ولكنها تتمثل في كيفية عزل وتخفيض تهديد التطرف العنيف. وبالأحرى فإن الموضوع يتعدّى مجرد الفعل الدبلوماسي، إلى مشروع تواصلي يرفع شعار الكونية، أي كونية النظرة الغربية للعالم والتاريخ والإنسان. إن حقيقة أن الديمقراطيات تزدهر في المجتمعات المسلمة - مثل تركيا واندونيسيا- تعتبر بمثابة نفي قوي بأن الإسلام والحرية السياسية لا

يمكن أن يتعايشا، وهو ما يجب أن تأخذه أمريكا في الاعتبار من أجل التواصل مع العالم العربـي.

ثانيا: من الأمن إلى الإصلاح الديني

إن الطريقة الأفضل للتواصل تتم من خلال توليد حوار عميق وواسع، إن دور الولايات المتحدة في هذا الحوار يتمثل في التيسير والتنظيم. يقول غلاسمان: "إننا نطلق هذا الحوار اعتقادا منا بأن وجهات نظرنا سوف تسمع وحتى لو لم يكن ممثلو الحكومة الأمريكية هم من يطلق وجهات النظر هذه بشكل دائم، إن تقوية المجتمع المدني والحس السياسي؛ هو الضامن الوحيد للمجتمعات العربية من السقوط في مخالب الديكتاتورية؛ والمطمئن لمخاوف الغرب من انتشار التطرف الديني وتحكّمه في هذه المجتمعات، وحسب صفدي: "فما سوف يسمّى بالمجتمع المدني، هو صناعة عقلانية حضارية، وجهد إرادي فردي جماعي، لا تمليه أية هوية ميتافيزيقية، ولا تنتجه بالضرورة طبيعة قبلية، أو تبدعه عبقرية متعالية، لتثبيت شخصية للأمة، محروس أولا باختلافيتها التمييزية" [102]

يدعو أركون في آخر كتاباته "من منهاتن إلى بغداد" إلى "صوابية سياسية للعقل" حين قال: "إن نهاية الإرهاب تتوقف على صوابية سياسية للعقل على المستوى العالمي" [103] . لكنه يحذّر في هذا الصدد من دعاوي "حوار الأديان" لأنها أولا: دعاوي دينية وسياسية أكثر منها دعاوي تنويرية أو فكرية جذرية، كما أن الحوار بين ثلاث ديانات مثلا سيُبقي على نفس "الجوهر الميتافيزيقي" المزعوم لكل عقيدة، ويجنبها مطلب النقد الذاتي الذي يجب أن تمارسه كل ديانة إزاء خطاباتها، إن الحوار الأديان بهذا مجرد استراتيجية سياسية للالتفاف على المطالب الجذرية للفكر والتنوير، وتأجيل "العمليات الجراحية" الضرورية للخطاب الديني، ولهذا عادت ما تسقط مؤتمرات "حوار الأديان" في المجاملات المجانية المتبادلة، ثم عودة كل حلزون إلى قوقعته، يقول "إنهم يتحدثون عن حوار (حوار مسيحي-إسلامي...) لكنني لا أحب هذه الكلمة، ليس لأني ضد الحوار، ولكن لأنه أصبح يخلع المشروعية على ذاتيتين، على مخيالين اجتماعيين، يدخلان في صدام مباشر

على صعيد تصوراتهما الموروثة، في حين ينبغي الغوص في البحث عن الأرضية المشتركة أو الجذر المشترك التي تأسست عليه تلك العقائد، والتي تنفي بعضها بعض." [104]

بدل ذلك، يدعو أركون إلى ما سمّاه "تضامن الأديان" وهو التضامن الذي يعترف بالأزمة البنيوية المشتركة الذي تواجهها كل الديانات في عالم "منـزوع السحر"، كما يعترف بثانوية الاختلافات بين الأديان الثلاثة مثلا (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) والأرضية التاريخية والجغرافية المشتركة بينهما، كما يعترف ثالثا، بأولوية الأزمة الأخلاقية التي تواجهها كل الإنسانية على الفروقات بينها، وبالتالي تكون مهمة هذا التضامن هو البحث عن مخرج أخلاقي لكل الإنسانية من مأزقها بدل التنافس فيما بينها في كسب المؤمنين. إن ذلك لا يتحقق طبعا إلا في الإقرار بالطابع الدنيوي والعلماني للمشاكل السياسية والأخلاقية لعالمنا المعاصر. "ولهذا السبب أفضّل التحدث عن ضرورة "التضامن"، أي تحمل مسؤولية تراثاتنا الدينية بشكل متضامن، بدل التحدث عن الحوار الذي يحيلنا إلى مفهوم التسامح الكسول واللامبالي بالرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحولاته." [105] يمكن القول أن أركون لا يتردد في الدعوة إلى "توحيد الأديان التوحيدية" في ديانة علمانية واحدة.

أن ما يجمع الديانات في الحقيقة أمرٌ واحد بات مفقودا في عصرنا، وهو الوصول إلى حياة روحية تضع الكائن الإنساني في قلب الألوهة، وهو ما أصبح مستحيلا في عصرنا، ولم يتبقى من الديانات إلا المظاهر المتجلّية في الطقوس والشعائر والحركات الجسدية المنظمة للحشود، والمجيّشة للعواطف الفارغة، "إن كل ما ندعوه بالأديان، (كل الديانات بدون استثناء) ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية، التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية وصهرها في أجسادنا، هذه الحقائق التي تتحكم بوجودنا كلّه." [106] ، ليس فقط أن الحقائق لم تعد حقائق في عصرنا، عصر العدمية وموت الحقيقة، بل أن هذا "الدمج" نفسه للحقائق المزعومة لم يعد يتم أو يعاش بالأصالة المطلوبة، الأصالة التي كانت تعاش بها الحقائق في فجر انبجاسها التاريخي طازجة ووظيفية.

كانت الشعائر والطقوس، والشطحات الصوفية خاصة، في الظهور الأصلي للأديان، عبارة عن صبّ أصيل لحقائق الألوهة في الجسد، ومكابدة روحية لإلهي المتجلّي في كل العلامات التي تؤسس عالم تلك العصور، ماذا تبقى من تلك العلامات؟ وهل من حقائق بقيت عالقة بالشعائر والعبادات، وبالضبط هل يشعر المسلم واليهودي والمسيحي بحقائق ديانته وهو يفعل

ذلك؟ يقول أكون: "عندما نجسّد الحقائق فينا بالمعنى الحرفي لكلمة تجسيد، أي عندما نصهرها في أجسادنا، فإنها تصبح مرتبطة كليا ونهائيا بكينونتنا العميقة، وتصبح مرتبطة بشبكة الإدراك التي ستتحكم من الآن بكل وجودنا، وسلوكنا." [107]

يجمع المتصوّفة، وهم أكثر من خبّر الدروب الإلهية للعلامات، وتذوقها، أن درب التعبّد يجب أن يكون فرديّا، وقد كان كذلك في حياة كبار الصوفية، وحين أفلس التصوّف تاريخيا، تحولت العبادات فيه من طريق فردي إلى حلقات جماعية، كما في الزوايا والطرقية، وهو نفس الفراغ الذي تعرضت له الشعائر، حين تحولت إلى حشد هائل للجموع، واستعراضية خيلاء في الاستيلاء على الشوارع والمجال العام، وهي ظاهرة سوسيولوجية حديثة لم تكن موجودة قبل ظهور تنظيمات الإسلام السياسي، خاصة مع جماعة الإخوان المسلمين، والحركة الوهابية، والسلفية. بالنسبة لأركون: "ينبغي العلم أن المشهد الاستعراضي للشعائر الدينية يثبت فكرة وجود مرجعية دينية عليا مزيّفة أو غير حقيقية." [108] . حين يتم سحل الإله من المجال الخاص إلى المجال العام، فتلك أمارة أنه مات.

إن الكشفُ عن تاريخية الظواهر هو المفتاح السرّي لكل مآزق الإسلام، والإسلام السياسي بالخصوص، تعني التاريخية هنا، التساؤل الجينالوجي، عن الشروط التاريخية التي أدت على ظهور تلك الممارسات، أو الاعتقادات، أو القناعات والتصورات، فالتديّن كخاصية نفسانية واجتماعية للشخصية الإسلامية مثلا، لم يكن موجودا في صدر الإسلام، لم يكن هناك شخص متديّن، وآخر نصف متديّن، أو غير متديّن، ولم يكن هناك معايير لقياس الإيمان، إن عبارات "إنسان متديّن" أو "قوي الإيمان" أو "ضعيف الإيمان" هي عبارات معاصرة ظهرت مع المد السلفي للإسلام السياسي، لم توجد في النصوص الفقهية والتراثية القديمة أية نماذج لهته الأشكال من التديّن. يدعو أركون أيضا إلى الكشف السيوسيولجي عن جذور هذه الظواهر في إكراهات أخرى: "إن تقيّد عدد كبير متزايد من المؤمنين بهذه الطقوس والفرائض له علاقة بمختلف الإكراهات النفسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإديولوجية التي تضغط عليهم، أكثر مما له علاقة برغبتهم الشخصية في التعميق الروحي للعلاقة مع الله" [109] . التديّن المعاصر في صميمه؛ ليس إلا جمالية متعالية للبؤس اليومي.

ثمة تحالف آخر بين هذا الإسلام السياسي، وبين الاقتصاد الريعي، وبالضبط الريع النفطي الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية، والذي كان

السبب المباشر في تصدير الوهابية والفكر الإخواني إلى كافة أصقاع الأرض، هناك استراتيجيات سياسية معقدة حكمت ذلك الحلف، تتعلق بالعلاقات الامبريالية التي أرستها الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، إبان الحرب الباردة، لكن رأس الأفعى تقع في كون تلك الأنظمة الديكتاتورية بقيت تشتري شرعيتها بأموال البترودولار، وتؤسس كل نفوذها بتصدير الإيديولجيات الدينية إلى مجمل العالم الإسلامي: "البترودولار من أي جهة جاء هو العدو اللدود لإسلام التنوير المرتقب والممكن، إنه العدو الأكثر فعّالية والأكثر فسادا وإفسادا." [110] ، هل ثمة فعلا إمكانية لإسلام التنوير الذي يحلم به أركون؟

على الفكر إذن أن يفكفك تلك المناطق الأكثر حلكة من الوعي الإسلامي لكي يحقق السلام الداخلي والوجودي للإنسان، وأقصد مناطق: المقدّس والحقيقة والعنف، التي لا يزال الوعي الديني يسكن داخلها منذ عصور وفي الديانات التوحيدية الثلاث: "أصبح الموقف الجديد هو التالي: أن نُسيّر معا بشكل متضامن كل الانفتاحات الفكرية الممكنة مع تلك المنطقة المترجرجة والغامضة المعتمة المتروكة للمرجعيات الدينية، فهي التي تشرف عليها تحت اسم السرّ الخفيّ أو الحرام أو المقدّس أو التألّه أو الأبدية والخلود أو الوحي أو كلام الله، أو النجاة الأبدية للروح..الخ" [111]

ما هو المقدّس المحوري والأساسي في الإسلام مثلا؟ وما مدى تناظره مع المسيحية؟. لا شكّ أن كل النظام اللاهوتي الإسلامي يقوم على مقدّس "الوحي" أو "ما يستحيل تفكيره" أو القرآن ككلام الله في لغة بشرية، مثلما أن النظام اللاهوتي المسيحي بأسره يقوم على مقدّس "المسيح" بوصفه "ابن الله" أو "كلمة الله" المتجسّدة في صورة بشرية، في مقابل ذلك نجد أن الإسلام لا يقدّس النبـي محمّد ويعتبره بشرا، مثلما أن المسحية لا تقدّس الأناجيل وتعتبرها كلام بشري. إن ما يقدّس في الديانتين إذن هو "الطبيعة الإلهية المتجلّية/المتجسدة في ظهور إنساني" (القرآن/المسيح) وما يدنّس في الديانتين أيضا هو "الحامل البشري" لكلمة الله (الأناجيل/محمّد).

وإذا كانت المسيحية قد قطعت شوطا طويلا في استجلاء "اللامفكّر" الذي قام عليه اللاهوت المسيحي، فإن الإسلام لم يخطو خطوة واحدة في هذا الاتجاه. لا يزال المسلمون يخلطون بين حدود: الوحي/القرآن/المصحف، يعتبرونها نصّا واحدا وهي ثلاثة مناطق منفصلة في الزمن والمنـزلة ومستوى الفهم، فالوحي هو ما يقابل "أم الكتاب" الذي يحدّثنا عنه القرآن، وهو في "لوح محفوظ"، أي هو علم الله بالأشياء قبل أن يتجلّى في أية لغة

بشرية، أمّا القرآن فهو ما نـزل من هذا الوحي على النبيّ محمّد على لسان الملاك "جبريل"، وقد نـزل تواترا في شكل آيات، متقطّعة، أي وحدات لغوية وأسلوبية لا هي شعرُ محض ولا نثرُ محض، وقد أعاد محمّد نطقها في ترتيب يتذكّره (الذّكر من أسماء القرآن) يسمّى هذا الترتيب المتذكّر "السورة". بعد سنوات طويلة تمّ جمع تلك السور اعتمادا على ما حفظ في الصدور ما دوّن ونسخ في الجلود والرقع المختلفة، وهو تجميع تمّ في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان في ظروف سياسية وتاريخية حسّاسة". وقد تم ترسيم وفرض مصحف عثمان بوصفه المصحف الرسمي الوحيد، أي "النص الممكن الوحيد" من طرف الحجّاج بن يوسف الثقفي. لقد تشكّل المصحف إذن تاريخيا، وعلى ترتيب للسور مخالفا تماما لتاريخ النـزول، ولهذا لا يمكن للمصحف أن يكون منطقة للمقدس، فما تمّ تقديسه هو القرآن، أي النص المستحيل لكلام الله. يدعو أركون إلى إعادة اكتشاف منظومة الاختلاف هذه كشرطِ أولي للتصالح مع الحداثة.

لا يمكننا فهم النظام اللاهوتي الإسلامي، ولا الصراعات والنـزاعات اللاهوتية والسياسية، والحروب الأهلية والطائفية التي مزّقت تاريخ الإسلام، إذا لم نفهم لعبة التجاذبات التبادلات بين النص الممكن والنص المستحيل: فقد نشأ علم الكلام على إثر هذه التجاذبات حين تأسس الاعتزال على مشكلة خلق القرآن، كما أن انقسام الإسلام إلى "إسلام سنّي" و"إسلام شيعي" كلّه يقوم على "اختلاف لاهوتي" مفاده أن السنّة كلها تعتبر المصحف هو نفسه القرآن، في حين يقوم اللاهوت الشيعي على فرضية أن المصحف طريق إلى القرآن، وبالتالي يُعهد إلى الأئمة والراسخون في العلم شقّ هذا الطريق الهيرمينوطيقي من النصّ الممكن إلى النص المستحيل. وفيما نشأ التصوف على رؤيا أبعد من ذلك، وهي أن كلام الله يمكن إلى يحملنا إلى الله مرّة أخرى وتكرار التجربة المحمّدية في تلقّي الأسرار الإلهية. وكما يقول "شتيفان فايندر" "فإن مسألة كون القرآن كلمة الله الحرفية، ليست مسألة فيلولوجية، إنما مسألة عقائدية، تماما مثل بنوة المسيح لله، ومهما كانت محاولة نقض الإيمان أو البرهان عليه بالدليل العقلي مغرية، فإنها لا تمسّ المشاكل الرئيسية التي يصارعها المؤمنون." [112]

ولهذا يهاجم أركون تلك الأطروحات العلموية والماركسية المبتسرة التي تحاكم الإيمان والمسألة الدينية عموما في محكّ العقل الوضعي والعلم، فهي أولا لاتاريخية إذ تحاكم نسق تاريخي بمقولات نسق مختلف جذريّا، كما أنها تطالب العقل الديني بالذوبان في العقل العلمي. إن ميدان العلم

هو ميدان التعليل بينما الإيمان ميدان الأمل، لا يبحث المؤمن عن أي مسوّغ عقلي لإيمانه، وقد يتعطّل الإيمان إذا تمّ تبريره بالحجة العقلية: "الإيمان مرتبط بالأمل وبالرغبة الحارقة لملاقاته (أي ملاقاة المؤمن لله) وبالتالي فيكفي إذن استقبال الكلام الأعظم الذي ينفخ هذا الأمل أو يضخّمه ثم يشعل تلك الرغبة الحارقة ويبشّر بالقرار الأمثل الملائم لكي يؤمن الإنسان." [113] وفي هذا الجانب المظلم من الذّات الإنسانية لا ينتمي الدّين والتديّن إلى مجال التحليل العقلي والتفسير العلموي للظواهر، بل ينتمي إلى مجال وجودي خاص، مجال الأمل واليأس، مجال لغز الموت ولغز الحياة، الجدوى والعبث، الحبّ والكراهية، الشّجاعة والجبن في استقبال هبة الكينونة. لقد خبّر الفكر الغربـي هذه الأسئلة الوجودية الكبرى مع فلاسفة وجديين كبار، امثال سورين كيركغارد، وغبرييل مرسيل وجون بول سارتر ونيقولاي بردييف...الخ. خبّرت الإنسانية الغربية ذلك في عزّ المعركة التاريخية من أجل العلمنة والتنوير، أي القرن 19، والقرن 20، قبل أن تنتصر هذه الإنسانية ويتعلمن المجتمع بصورة جذرية.

وهي التجربة الرّوحية والوجودية التي لم يعشها الفكر العربـي والإسلامي، المعاصر والكلاسيكي، بسبب غيّاب أية نـزعة إنسانية قويّة تدفع بالاسئلة الوجودية للإنسان إلى أقصى المناطق حلكة. لقد ظهرت بوادر مثل هذه النـزعة في القرن العاشر (الرابع هجري) مع مفكّرين مثل الجاحظ، وأبـي حيّان والتوحيدي وابن مسكويه، لكن سرعان ما انطفأت بفعل هيمنة الخطاب الفقهي واللاهوتي، على كل مفاصل الحياة الثقافية والسياسية، للإسلام. ولهذا فبدل رفض الدين كليّة كما تدعو الكثير من الأصوات العلمانية حاليا، يدعو أركون إلى إعادة تنشيط نـزعة إنسانية قوية داخل الفكر، وإحياء الأسئلة الوجودية الكبرى التي يشترك فيها كل من الخطاب الديني والعلماني، يقول أركون: "سوف يكون من العبث، بل ومن الخطر اجتماعيا وسياسيا، أن نحسم مسألة الموقف من ظاهرة الوحي في المناخ الإسلامي عن طريق التصديق على إحدى الفرضيتين المتصارعتين والمتمثّلتين إما بتاريخية العقل المشكّل من قِبل الوحي وإما بلا تاريخيته. ولذا فسوف نتّبع بالأحرى طريقا آخر، ألا وهو استخدام مثال القرآن من أجل إغناء مناقشة صعبة." [114]

ومع ذلك فإن أركون لا يدعو هنا إلى أي تكرار للتجربة التاريخية الغربية لأن ذلك مستحيل. لا يمكن لأي مسار تاريخي لثقافة معينة أن يكرر مسار ثقافة أخرى، رغم اشتراك كل الإنسانيات في الانتماء

إلى الكوني، أي القيم الإنسانية التي تفصل الحضارة عن البربرية. ولهذا فإن مشروعا تنويريا عربيا سيكون حتمية تاريخية مهما تمّ تأجيلها أو تعطيلها من طرف القوى الرجعية والسلبية في المجتمع. لكن هذا المشروع لن يكون أيضا مجرّد نسخ وتقليد للتنوير الغربـي بل مسارا تاريخيا مختلفا يحمل بصمات وسمات الثقافة العربية والإسلامية، ويقوم بإعادة تنشيطها وفقا لمقتضيات العصر. "فالدول العربية والإسلامية يمكن أن تجد طريقها الخاص للتطوّر، أي الطريق الذي يتناسب مع شخصيتها وأصالتها وتراثها، والحداثة العربية أو الإسلامية لن تكون نسخة طبق الأصل عن الحداثة الغربية." [115]

يبرر أركون هذا الاختلاف باختلاف المسار التاريخي نفسه لكل التراثين، المسيحي/الغربي/الأوربي/والإسلامي/العربي/الإيراني/التركي. وهو مسار متراكم منذ قرون طويلة: فالمسيحية لم تفرز أية قفزة حضارية في قرونها السبعة الأولى ثم بدأت فيها النهضة في القرون السبعة الثانية للتتوج بعصر الحداثة في المرحلة الثالثة، أم الإسلام فقد عاش حضارته منذ فجره الأولى لسبعة قرون تلتها قرون أخرى من الانحطاط التام وهو الآن يتلمّس طريقه نحو عصر النهضة، يقول أركون: "إن زمانية الفكر العربـي الإسلامي معاكسة لزمانية الفكر الأوروبـي المسيحي العلماني." [116]

ثالثا: عودة إلى المسألةمدخل
في طريقة طرح السؤال

تُثار هذه الأيام زوبعة فكرية عالية حول النقاش الذي تثيره كتابات المفكر اللبناني "رضوان السيد" ضد ثلّة من المفكرين العرب ممن يعلن صراحة انتمائه لخط التفكير العلماني واليساري، ورؤيتهم النقدية للتراث عامّة والرؤية الدينية خاصة، أمثال محمد أركون، وجورج طرابيشي، وعزيز العظمة وآخرون كثر.

سيلاحظ المتتبع لهذه النقاشات أنها تدور حول "شيء ما" دون أن تجرأ على ملامسته، كأن بالمتخاصمين متواطئون على تجنّب المواجهة الحقيقية حول الأسئلة الوجيهة والحاسمة التي صار العصر كلّه يطالب بطرحها.

من جهته يعترف رضوان السّيد بالانقسام التاريخي الحاد للإسلام إلى إسلامين أو كتلتين تاريخيتين، كتلة تاريخية وسياسية شيعية تصطف خلف القاطرة الإيرانية، مقابل كتلة سنّية مصطفّة وراء السعودية ودول الخليج عامّة. لكن هذا مجرّد تشخيص سطحي للمسألة لأن هذا الانقسام التاريخي يشهد في العمق، أن الإسلام منذ ظهوره وتشكّله التاريخي وهو يحمل هذا الشرخ البنيوي، ولهذا فإن ردّ "طرابيشي" على ذلك بتساؤله: هل كان النبـي شيعيا أم سنيّا؟ وهل كان القرآن يحمل التشيّع أو السنية لا يحلّ المسألة بقدر ما يصادر على المطلوب، وهو طرح الأسئلة الكبرى حول ظهور الإسلام وتشكّله، وحول تشكّل القرآن والمصحف، وحول المصداقية التاريخية لكتّاب السير، والسيرة كظاهرة معرفية خاصة، دون خوف أو وجلٍ، دون رقابة ذاتية أو سياسية، ودون اصطفاف طائفيّ خاصة.

أولا، يجب التنبيه أن طرح مثل هذه الاسئلة طرحا علميا لا يمسّ بجوهر الإيمان الديني الذي يجب أن يبقى بعيدا عن المساجلات الفيلولوجية، كقناعات شخصية لا ترتهن لأية ثورات معرفية.

أهم هذه الاسئلة الابيستمولوجية هو أن كل الدّارسين لتاريخ

الإسلام ونصوصه المؤسسة، لا يتعاملون إلا مع مادة تاريخية تشكّلت كلّها بعد القرن الثالث للهجري، بما في ذلك أقدم نسخة للمصحف والتي لا تملك الإنسانية منها إلا نسختين تعودان إلى القرن الثالث هجري، تتواجدان في "اسطنبول" ومتحف "لندن". وبالتالي فإن كل الاسئلة تكون مشروعة ولا يحق لأحد أن يحتكر الحقيقة أو يكفّر ويقتل باسمها.

ثانيا: ينطلق جل المفكّرين النقديين والعقلانيين العرب الذين هاجمهم رضوان السيد، خاصة محمد أركون والشرفي وطرابيشي وآخرون، من واقعة فيلولوجية مفادها أن المصحف الحالي للقرآن هو ما جمعه وكتبه الخليفة الثالث "عثمان بن عفّان" حيث لا تزال ظروف الجمع والتدوين، مجهولة تماما وضربا من الطابو السياسي الذي لا يجوز الخوض فيه. لكنهم نادرا ما يجرأون على القول مثلا أنه حتى تلك النسخة الأولى لمصحف عثمان لا نملك لها أثرا.

ثالثا: إن مصدر كل معارفنا عن الإسلام الأوّل، وحياة النبـي مؤسس الديانة، بما في ذلك البحوث الاستشراقية هو كتب السيرة الكبيرة والتي كتبت في معظمها بعد حياة ممحمد بأكثر من قرن نصف، كما أن هذه السير بدورها تتناسل كلها عن بعضها، وتعود إلى سيرة ابن اسحاق في معظمها. إن السيرة هي شكل من أشكال الأدب تشبه القصة والرواية، أكثر مما هي تأريخ علمي، ولهذا فمعظم الأحداث والمواقف والأقوال التي تنقلها من محض الخيال الأدبـي والشعري، وقد كتبت عادة في ظروف سياسية متباينة وهذا ما يفسر تباين الروايات، حيث أن أب السيرة كله كان غرضه تأييد أو تفنيد المواقف السياسية المختلفة للحكام ومناوئيهم، بذكر موقف مشابه حدث في حياة النبـي مما يعني أن معظمها اختراعا محضا.

يقف الفكر العربـي اليوم أمام ورشة تاريخية وفلسفية ضخمة لم ينجز منها إلا النـزر اليسير، معظم البحوث التي أنجزها هؤلاء "العقلانيون العرب"، تعود في مناهجها ورؤيتها للعالم إلى مصادرها الاستشراقية، خاصةّ المتبحّرون الكبار منهم، مثل "تيودور نولدكه" في كتابه العمدة "تاريخ القرآن" وأيضا ريجيس بلاشير (محمد) ومكسيم رودنسون (حياة محمد) الخ.. إن المرجعية الاستشرقية لهؤلاء ليس اختيار إيديولوجيا كما يعتقد خصومهم الاسلاميون، ولكنها ضرورة معرفية لأن العرب المعاصرين لم يقدّموا شيئا يذكر في هذا المجال، كما أن المنهجية العلمية المعاصرة نشأت في الغرب الحديث فقط. يقول المفكر/المؤرّخ هشام جعيط في كتبه المميز، "في السيرة

النبوية": "لا معنى لانتقاد الاستشراق مادام العرب والمسلمون لم يقوموا باستكشاف ماضيهم بأنفسهم باتخاذ المناهج المعترف بها عالميّا" (السيرة النبوية، ج2، ص 9).

رابعا: إننا نعيش في عصر لا احد فيه يستطيع امتلاك الحقيقة أو إدعاء ذلك، كما لا يحقّ لأحد أن يصادر أصوات الناس، أو حقّهم في طرح كل الأسئلة حول التراث والانتماء والنص المؤسس.. كما أن التهديد والتكفير لا يفضي إلا إلى توسيع دائرة الجهل المقدّس والخوف والعنف. أما الموقف الإتيقي السليم فيتطلب مجابهة هذه الاسئلة بكلّ تؤّدة وتأنٍّ. إن الأمر هنا يتعلق كما يقول جعيّط: "بالوحي والنبوة: معاني القرآن، تاريخية النبوة والنبـي التي ستأتي في الآخر لوضعه في الإطار الواقعي من دون إعطاء هذا الواقع قيمة خاصة، بل هو أدنى من الحقيقة الدينية المحضة التي لا يمكن مقاربتها إلا بحسّ رهيف وعقلانية تفهّمية ومعرفة دقيقة." [117] .

فالقرآن ليس هو المصحف، ولا يطابق مضمونه بالضرورة. المصحف محاولة لتدوين القرآن بوسائل وظروف ذلك العصر. وهي اجتهاد بشري في ملامسة التجربة الروحية والمتافيزيقة التي كابدها النبـي، والتي يستحيل إعادة إنتاجها بأي شكل من الأشكال، يقول يوسف الصّديق: لقد أفقدت الخطّيّة الممتدّة على كامل صحائف المصحف، والتّي أنجزت على عين الخليفة، تلك البنية التّي لم يعد من الممكن استعادتها. [118]

إن كل محاولة للاقتراب من هذه التجربة، معاصرة كانت أم قديمة، تبقى تأويلا، أما الهوّة التاريخية والانطولوجية بين المؤوِّل والموَّل فيستحيل ردمها أو امتلاكها تحت أية ذريعة سياسية أو فقهية. أي أن واقعة الوحي، والقرآن الحي كما تلقّاه النبـي، أو سمعه أو فهم معانية وصاغ معانية بلسان عربيّ مبين، تبقى واقعة ميتافيزيقية يصعب تنـزيلها محلّ الفهم العلمي والوضعي للظواهر، وبالتالي فستبقى رهن الموقف الإيماني/الشخصي/الفردي، ولا يمكن البتة ان تغدو موقفا ايبيستمولوجيا مبرهنا أو متفق عليه، وبلغة عبد المجيد الشرفي: "يتكلّم الله بلغة البشر فيسمع منه الملك، أو يتكلم الله فيترجم عنه الملك بالعربية، ثم يسمع النبـي من الملك، أو يتكلم فيبلّغ بصفة آلية، لا دخل له بأي وجه من الوجوه في صياغة ما يؤمر بتبليغه" [119] . أما المدونة النصية في المصحف فهي ظاهرة كتابية أو غراماطولوجية يجوز فيها كل التشريح والتفكيك، ويجب أن تخضع لكل أسئلة العقل الحديث.

خامسا: إن مسألة الشكّ في مصدر القرآن ليست ظاهرة حديثة،

ولا علاقة لها بظهور العقلانية الحديثة كما يعتقدُ عادة، ولكنها بدأت منذ ظهور القرآن نفسه، واستمرّت طوال التاريخ الإسلامي مع مفكرين كبار أمثال ابن المقفع وابن الراوندي وجلّ هؤلاء تمّ تكفيرهم وقتلهم وحرقهم من طرف الساسة المدعومين بالفقهاء، ولم يتم الرد عليهم بالحجة بل بالسيّف. رغم أن القرآن نفسه يعجّ بالآيات التي تشير هذا الموقف المتشك وتشجبه بالدعوة المباشرة الى الخضوع والتسليم، وهذه بعض الآيات التي تصب في هذا السيّاق: "لسان عربـي مبين" (النحل 103/16) "وقالو أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا" (الفرقان 25/5) "أم يقولون افترى على الله كذبا (الشورى 42/24) "قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي" (يونس 10/15) "وما كان هذا القرآن أن يُفترى من دون الله" (يونس 10/15) "والطور وكتاب مسطور في رقّ منشور" (الطور 3-52/1).

2 - الفكر العربي وتفكيك المركزيات

حين نأتي إلى الكلام عن "المركزيات" في ثقافة مثل الثقافة العربية، فنحن دوما نخاطر بالارتماء في حقل متفجر، وملغم في كل خطوة من خطوات التفكير النقدي المناهض لكل مركزية، في الفكر الغربي الآن يثير "وجود مركزية" ما غضب المفكر والناقد الأدبي، وعالم الأنثربولوجيا والتحليل النفسي، تماما مثلما يثيره نسيان لغم ما في الحقل من طرف نازعي الألغام، لأن كل مركزية تعني مباشرة "نقص في العدالة" وتعني التهميش، فحيثما يوجد مركز؛ يوجد تركّز للسلطة في فرد/إثنية/لغة/ جنس معين، وبالتالي يوجد هوامش؛ وتهميش لطرف أو أطراف أخرى. فيما لا يزال الفكر العربي نفسه يعاني من مركزيات متموقعة في نصوصه، وأصوليات متجذّرة في أكثر مقولاته تحررا وانفتاحه فكيف يجرؤ على تفكيك مركزيات الثقافة التي ينتمي لها. ما هي أهم المركزيات التي تسكن الثقافة العربية؟ وهل يمكن للفكر أن يفكّرها وهو يرزح تحت ثقلها؟ وكيف يحقق الفكر حس العدالة بوصفه الحس الأصيل للمواطنة والحداثة؟ وبوصفه المرجعية الأخيرة للفكر بعد سقوط مرجعيات الهوية والمقدّس والنص؟

ألا يغدو بهذا تفكيك المركزيات إذن مسألة حقوقية ونضالية تهدف إلى بناء مجتمع صحي خالٍ من التهميش وكل أشكال اللاّعدالة، وليست مجرد تأملات فلسفية؟

مثل هذا الفكر يتحرك وفق استراتيجيات تحاكي ربما استراتيجيات عمل المركزيات نفسها، ويمكنا التدرّج في تصنيف المركزيات التي تسكن الثقافة العربية إلى درجة أضحت تحرّك توجهات الفكر العربي ومنازعه؛ بدل أن يزحزح هو بداهاتها، في خمس مركزيات أساسية:

1- مركزيات الهوية.
2- مركزية المقدس.
3- مركزية النص والسرديات الثابتة.
4- المركزية الذكورية ومشكلة المرأة.

5- مركزية الزعامة الفردية ومشكلة الديمقراطية.

أولا: مركزيات الهوية:

لا تزال مشكلة الهوية من أوعص مشاكل الثقافة العربية على الإطلاق، ويعيش الفرد العربي تمزّقات نفسية واجتماعية وسياسية كارثية، فقط بسبب الميراث الهووي؛ ولم يقدم له المثقف العربي أي مخرج لأنه هو الآخر واقع في شراكه، أكثر من الآخرين، والمشكلة بالطبع ليست في الميراث في حد ذاته، ولكن في الوعي الذي يجدر تنميته إزاء أي ميراث، فالإنسان كائن متناهي كما يقول ديريدا: "وذلك لأن الكائن النهائي هو وحده من يرث، ونهائيته "تجبره" على هذا، إنها تجبره على تلقي ما هو أعظم وأقدم وأقوى وأدوم فيه" [120] ، والحق أن كل البرامج التربوية في كل الدول العربية راحت، تمعن في التركيز الأعمى على تبني الخطاب الهووي، وتنشئة الفرد عليه تنشئة حماسية، بدل أن تنمية حسا معينا للتمسيف بين الفرد وخطابات الانتماء المصطرعة، لقد تحول الفعل التربوي العربي إلى فعل تعبوي، والنتيجة هي ثقافة وطنية تعبوية، وذات مضخمة إيديولوجيا وبائسة معرفيا. ينبّهنا فتحي المسكيني في هذا الصدد أن: "إن الحداثة وليس الأديان، هي التي اخترعت فكرة الهويّة، مثلما خلقت أيضا مقولات "السيادة" و"الإقليم" و"العَلم" والوطن." [121] وكلّها مركزيات تنحدر رأسا من أساطير الدولة اليعقوبية التي ورثت نظام الحكم بعد الاستقلال.

وهنا يمكن أن نلاحظ بسهولة، وفي أي استقراء تاريخي، أن كل الأنظمة السياسية الشمولية، والفاقدة لأي شرعية ديمقراطية، تتمترس خلف خطابات الهوية، وهي من يحرك الثقافة نحو التعبئة الجماهيرية الشوفينية والقومية، وتضخيم الذات إيديولوجيا، وحتى في الأنظمة الديمقراطية تفعل الحكومات ذلك حين تفشل في حل المشاكل الحقيقية والواقعية للمجتمع. يرصد "ستيوارت هول" علاقة طردية بين غياب الإرادة العامة التي هي مبرر وشرعية وجود الدولة، وبين تزايد سياسات استشعار الهوية، واستثارة رمزياتها قصد الهيمنة، يعبر "هومي بابا" عن ذلك في قوله: "أن ما يبقى دون جواب هو ما إذا كانت العقلانية والقصدية التي تدفع الإرادة الجمعية تتسق مع لغة الصورة الرمزية والتعيين المتشظّي للهوية، مما يمثّل

بالنسبة لـ (هال) وبالنسبة لـ "الهيمنة" والهيمنة المضادة؛ القضية السياسية الأساسية." [122]

ولهذا نجد أن الفكر السياسي العربـي، لم يطرح "مشكلة الهوية" قيد التساؤل الفلسفي، بوصفها مركزية، واستلاب ايديولوجي، بقدر أخذها كمعطى تاريخي، وانتماء لغوي/ديني/اثني، يجب الدفاع عنه، وإبراز عناصر منه على حساب تغييب عناصر أخرى حسب ما تقتضيه المرحلة واستراتيجيات السياسة والهيمنة.

ثانيا: اختراع الهوية

لا يزال الكثير يعتقد أن الهوية معطى انثربولوجي خام، وخالٍ من كل عنصر سياسي، بل أن السياسة هي من يتوجب عليها التعاطي مع هذا "الواقع الهووي" وتطويع استراتيجياتها لتكريسه، والمحافظة على توازناته، وهذا غير صحيح؛ لأن كل"هوية" جاءت نتيجة "فعل سياسي أصلي" وكما لاحظ فرانسوا بار: "لا توجد هوية طبيعية تفرض نفسها علينا بقوة الأشياء...بل لا يوجد إلا استراتيجيات تقوم على الهوية يقودها بوعي فاعلون، معروفون أو معينون: الحزبيون المتطرفون الكبار من صربيا والذين تحولوا، إلى وطنيين متطرفين وكذلك متطرفي الهوتو برواندا، والجميع مدعوم بميليشيا خاصة، لا يوجد إلا أحلام أو كوابيس متعلقة بالهوية، نؤمن بها لأنها تدهشنا أو ترهبنا" [123] ، والملاحظ سوسيولوجيا أن مطالب الهوية ترتفع أكثر في أوقات الأزمات والضعف والوهن؛ حيث الذات تكون في أشد الحاجة الاعتراف والتعضيد، وهنا تمنح الفرصة للسياسة للمتاجرة بالهوية، وهو ما يؤكده جان بودريار حين يقول: "الهوية هي حلم من العبثية الحزينة، فالفرد يحلم أن يكون نفسه عندما لا يملك أن يفعل ما هو أفضل من ذلك، إنه يحلم بذاته، بالاعتراف بالذات عندما يفقد كل خصوصية" [124] .

يحدث دوما في التاريخ، أن تنهض دعوة أو نداء وتستنهض انتماءا معينا، مهما كان صغيرا ومغمورا ومشتتا، بحيث تحوره وفق إستراتيجية تجمع كل "القوى الاجتماعية" حولها، "استراتيجية استشعار المعنى" كما يسمّيها صفدي: "إن الحضارة ليست سوى إنتاج لإستراتيجية المعنى، إنها حصيلة الفعل السياسي الأصلي للجماعة الإنسانية...، بل يمكن القول عن ماهية السياسة إنها إستراتيجية استشعار المعنى" [125] ، إن كل حضارة تنهض أو قومية يعاد ترميمها، أو دولة وطنية تقوم لا بد لها من سياسة هوية تستشعر معنى وجودها، لقد قام الإسلام في البدء كدعوة قومية تلم شمل العرب المشتتين، المتناحرين، والمضغوطين بين فكي إمبراطوريتين، الروم والفرس، كما قامت الحضارة الأوربية الحديثة على سياسة هوية، تستعيد امتلاك الميراث اليوناني/الروماني وفق منظور النـزعة الإنسانية لعصر النهضة،

بوصف هذا الميراث على أنه ميراثا "غربيا"، وهكذا أصبح كل بعد عقلانيا/إنسانويا/علميا، يلتف حول هذا "الجوهر" الغربـي، أي حول الغرب كبرنامج حضارة وهوية، يصف إدوارد سعيد تكونها: "إن الفكرة الوحيدة التي لم يكد يسمها التغيّر إطلاقا، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف سنة من الزمن بين الأوربيين و"آخريهم"؛ هي أن ثمة شيئا جوهريا هو"نحن" وشيئا هو "هم"، وكل منهما مستقرا تماما، جلي، مبيّن لذاته وشاهد على ذاته بشكل حصين منيع، وهو انقسام يعود تاريخيا، كما ناقشته في كتاب "الاستشراق"، إلى الفكر اليوناني عن البرابرة، لكن أيا كان من ابتكر هذا النوع من فكر الهوية، فإنه مع حلول القرن التاسع عشر قد أصبح العلامة المائزة لامبريالية إضافية إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات العدوانية الأوروبية عليها." [126]

لقد ارتبطت النهضة الأوروبية "بفلسفات التاريخ" التي تتصور مجرى تاريخ العالم ينتهي دوما، وبشكل ظافر، إلى "الغرب"، نقرأ ذلك بوضوح لدى "فيكو" "هردر" و"هيجل" وقد انعكس هذا التصور مباشرة على ظهور "العلوم الإنسانية"، وقد بيّنت الحفريات الفوكوية بعمق، هذه النشأة، والأرضية التي قامت عليها، وبعبارة فوكو: "فالغربـي عندما يدرس الآخر يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانوية ذاتها، والتي تقود المشروع الثقافي الغربـي." [127]

يبدو أن كل بناءٍ لهوية ما "الغرب" "الإسلام" "أوروبا"... وخاصة مثل هذه الكيانات الهلامية الرجراجة، يتطلب "صناعة الآخر"، قد تتجلى هذه الصناعة في شكل علوم وخطابات مثل الاستشراق والعلوم الإنسانية، تشكل صناعة الآخر تنفيسا وتصريفا للصراعات الداخلية، وهو ما يجعله مستمرة تحت أشكال مختلفة، وتسقط بسهولة بالغة في فخ العنصرية: "ذلك أن العجز عن إنهاء حرب الهويات الخارجية، كدروع ثقافوية لماهيات ميتافيزيقية، قد يعكس اتجاه الصراع نحو الداخل؛ يفرقع ذات الهوي عينه، إلى أضعف أو أضيق متحداته العنصرية أو المتعنصرة." [128]

تنعكس هذه العنصريات مباشرة على الإنتاج الثقافي والأعمال الأدبية والفنية، أي أن العنصرية وإقصاء الآخر هو الشعور الذي لا يمكن للنصوص إخفاءه مهما كانت عظمة هذه الأعمال، حسب فوكو وإدوارد سعيد، فإن عظمة الأعمال الأدبية لم تعصمها أبدا من السقوط الأخلاقي، بل فضحت قوة تغلغل السلطة في الذات المبدعة ومدى اختراقها للمثقف، يقول إدوارد

سعيد: "وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية، فإنه يمكن لهذه المنتجات أن تكون أعمالا عظيمة من إبداع الخيال، - وأن تضم في الوقت نفسه - وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح؛ وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوربيين وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة ودونية" [129]

والنتيجة التي تجنيها الحداثة الغربية من صناعة الآخر هي الجهل التام بخصوصيات الأنساق الثقافية والاجتماعية الصغيرة لصالح هذه "التجريدات الجوهرانية العملاقة" ""الإسلام" "العرب" الشيوعية"، تسقط صناعة الآخر بسهول بالغة كذلك في تشويهات هووية كثيرة، وهي تشويهات متبادلة بين الغرب وأغياره، ومن بين هذه التشوهات أيضا ظهور تركيب مبتنى حاد إلى درجة مذهلة خلال العقود الأخيرة اسمه "الإسلام" وبينها أيضا "الشيوعية" و"اليابان" و"الغرب"، وكل منها يملك أساليب في المماحكة وبطاريات من الإنشاء، وغزارة مقلقة ككم فرص الانتشار، وإذ نرسم خريطة للمجالات الهائلة التي تسيطر عليها هذه التجريدات الجوهرانية العملاقة التي تشبه الشخوصات الساخرة، فإننا نستطيع أن نقدّر ونفسّر بصورة أكثر كمالا المكاسب المتواضعة التي حققتها فئات متعلمة أصغر ترتبط بوشائج القربى الروحية والتعاطف والتراحم، لا بعرى المماحكة المتبلدة الحس." [130]، لقد شكل العالم الثالث ورشة عملاقة منذ النصف الثاني من القرن العشرين، لتجريب مختلف السياسات الهووية، كانت معظمها على حساب هذه الفئات، وهو ما يستحق بعض التفصيل هنا.

يبدو العالم الثالث ظاهرة تاريخية ميزت القرن العشرين، إذ فيه نجد أن عدة هويات وقوميات تتحد في كيان سياسي واحد، كما نجد القومية الواحدة تتوزع على كيانات سياسية متنافسة وأحيانا متناحرة، وداخل الدولة الواحدة ثمة أقليات إثنية ولغوية تطالب بالانفصال، وثمة قوى لغوية ودينية تسعى إلى الاتحاد مع نظيرتها في دول مجاورة.. ولذا كان الاضطراب والصراع والحركية ميزة العالم الثالث، وهنا أيضا تضطر الدول إلى انتهاج سياسات موجِّهة للهوية، أو ما سنسميه بـ "الهوية الموجهة"، ستسعى إلى تسطير برامج التعليم والإعلام الرسمي، ليس من أجل تكوين شخصية ناجحة ومتوازنة للفرد، بل لصب الفرد في هوية جمعية ترنسندنتالية ومجردة، وقد أدت بعض هذه السياسات إلى نتائج كارثية، يقول ريجيس دوبرييه: "..وكان ينبغي أن يكون العالم الثالث بأسره مختبرنا، لأن العالم الثالث يقود طليعة البحث، إذ فيه لا في مكان آخر يمكن رؤية ما كان متحدا ينفصل، وما كان منفصل يتحد، ورؤية أمم تتلاشى ومقاطعات ترسم حدودها،

وأنظمة اجتماعية قيد التجربة، ورؤوس أموال تظهر حيث لم يكن قبل ذلك بعشر سنوات، سوى الرمال والعشب، وباختصار، فهاهنا تتم مفاجأة الأمر السياسي وهو يولد، ونحن لا يعنينا سوى الولادات" [131] .

لقد سطّرت حكومات الدول العربية مثلا، غداة استقلالها سياسات تعليمية، وبرامج حزبية وإعلامية تتوافق فقط مع توجهاتها الإيديولوجية، أي القومية العربية، متجاهلة كل خصوصية قطرية، أو أثنية، أو حتى تاريخية، وفي معظم الأحيان دخلت في صراع وقمع كل هذه الخصوصيات والأقليات (أكراد سوريا والعراق، الشيعة، أقباط مصر، والأمازيغ في المغرب والجزائر..)، لقد اعتقدت هذه السياسات أن بإمكانها توجيه الهوية الوطنية وجهة قومية، ومحو كل انتماء لغوي أو ديني آخر، وحينما تأدلج الخطاب القومي بالماركسية (الناصرية والبومدينية) تم تجاهل وقمع البعد الإسلامي نفسه في الهوية وهو ما يمكن تسميته بالهالة العليا للهوية الموجهة، أو الاختراع السيّاسي للهوية، فما الذي حدث؟

ثمة ظاهرة ما بعد كولنيالية مثيرة تتعلق بهوس الدولة المستقلة بعنصر هووي تعتقد أنها تستمد منه مشروعيتها، إن كل الحكومات والدول التي انبثقت عن حركة التحرر، خرجت مصابة بنوع من "الجرح النرجسي" إزاء التجربة الامبريالية وهي رد فعل عن "القومية الغربية" وقد تم ترجمة هذا الجرح بالهوس الهووي، ففي غياب مفهوم واضح عن المواطنة، وفي انعدام كل جو ديمقراطي يسمع بالتعايش الطبيعي بين الإثنيات والأقليات المختلفة، تلجأ الدولة إلى تركيز آلتها الإيديولوجية حول عنصر قومي محدد، وتسعى إلى صهر العناصر والأقليات الأخرى، لقد أنتج كل ذلك فردا عصابيا مشوها أصبح فيما بعد عائقا أمام كل ديمقراطية حقيقية، وسعيد يشير إلى ذلك في قوله: "هذا مأزق آخر من مآزق القومية، أو ما يسمّيه "فانون" مأزق "الوعي القومي" وحين يصبح الوعي القومي غاية بحد ذاته، فإن الخصوصية العرقية أو الجنسية أو الجوهر القومي المخترع إلى حد بعيد بحد ذاته؛ حين يصبح كل هذا برنامج حضارة أو ثقافة أو حزب سياسي، فأنت تعرف أنها نهاية المجتمع البشري، وستحصل على شيء آخر" [132] ، شيء من قبيل "دولة يهودية" في إسرائيل وشعب معبّأ هوويا إلى درجة العنصرية، أكثر من ذلك أن إسقاط ذلك على الصراع العربي-الإسرائيلي، يوضح إلى أي مدى كانت سياسات الهوية الموجّهة رجعا امبرياليا، ورد فعل ما بعد كولنيالي، فقد كانت هذه السياسة كذلك ردا على الأساطير العنصرية للدولة العبرية بالنسبة لمعظم الدول العربية، ويذكر إدوارد سعيد

أن الشرق كان دوما هجينا وخليطا متسامحا من الثقافات، وأن النـزوع إلى النقاء ظاهرة قريبة جدا: "كل المدارس التي عرفتها صبيا كانت مليئة بأناس من أعراف مختلفة، كان من الطبيعي تماما بالنسبة إليّ أن أكون في المدرسة مع أرمن ومسلمين ويهود وطليان ويونان، لأن ذاك كان هو الشرق، وهكذا نشأنا، هذه الروح الشقاقية والعنصرية الجديدة التي نجدها الآن هي نتاج جديد نسبيا وغريب تماما هليّ، وأنا أكرهها" [133] .

إن ما يسمى "بنكسة 1967" العربية؛ كان أيضا هزيمة للأساطير، أقصد أنها كانت شرخا بنيويا عصف بالمشروع القومي قاطبة، فلم تكن هزيمة عسكرية بقدر ما كانت شكاً (جماهيريا) في الفكرة نفسها، وقد استسلمت الجماهير المحبطة لأول المتربصين "بالهوية الموجهة"، أي الإسلام السياسي المتصاعد بقوة منقطعة النظير، بدأ الشرخ في مصر وامتدت ارتداداته لتطال الكثير من الأقطار العربية: تخلت مصر عن تصدير القومية، وقعت "كامب ديفيد"، وتحولت عن الاشتراكية إلى اقتصاد السوق، واتجهت بقية الدول إلى سياسات قطرية وإقليمية محدودة، لتفاجئ "بعودة المكبوت"، أي تلك الخصوصيات الثقافية واللغوية التي قمعت لصالح "هوية متعالية": أحداث الربيع الأسود في الجزائر 1981، وأحداث مماثلة في بقية الأقطار، لقد عادت مطالب الهوية المغيبة، وقد بدأت كل الدول في التعاطي الإيجابـي مع هذه العناصر الهووية، ومن استمر من الأنظمة في سياسة القمع كانت العاقبة وخيمة وكارثية (العراق، السودان)، كما ثمة من الدول من لم تسارع إلى استعادة انتماءاتها التقليدية وبقيت مترددة إلى أن دخلت في عالم الجنون والفوضى كما حدث للجزائر في تسعينيات القرن العشرين.

والآن أدركت الكثير من الشعوب العربية أن تلك الحروب؛ كانت حروب الهوية الموجهة، وبدأت تراجع خطاباتها بروية، بدأت الانتفاضات الشبّانية ترفع تلك الشعارات المضادة: "لا إسلامية ولا علمانية" "كي تنـزّه الثورة عن كل إيديولوجيا، تنـزيها يدخل في باب اليوتوبيا طبعا. لعل أوّل من يقتحم أبصارنا في هذه الانتفاضات هو السقوط المدوّي لكل الإيديولوجيات الثورية والدينية والعلمانية، أما ما نقرأه سيميولوجيا على الأقل من مشهد الحراك -وهو أهم درس- فهو موت مشروع الدولة ما بعد الكولنيالية، كما تصورها مؤسسوها السياسيين وزعمائها العسكريين، موت الشرعية الثورية للدولة، وكأنما الأجيال الجديدة اكتشفت فجأة، ومن وحي الفايسبوك، أنها عاشت على أكذوبة كبرى: أكذوبة الهوية الموجّهة. "على المرء

أن يعير انتباها معيّنا للنسيج الكثيف نوعا ما، نسيج الحياة العلمانية، التي لا يمكن زجّها، تحت شعار الهوية الوطنية، والتي لا يمكن إجبارها على التجاوب مع الفكرة الزائفة الشديدة الإرتياب القائلة بوجود حدود تفصل بين "النحن" و"الهم" [134]

إن تفكك الأيدلوجيات الشمولية، وموت الخطابات الوطنية والقومية، يقابله اختفاء نموذج المثقف المناضل والمفكر الشمولي حامل الرأسمال الرمزي للمرحلة، لصالح "المثقف التكنوقراطي"، يقول سعيد: "اختفى المفكر العلماني؛ إن موت جان بول سارتر ورلان بارت، وإف. ستون ومشيل فوكو، وريمون وليمز، في الثمانينيات ليشكل علامة اندثار نظام قديم؛ فلقد كان هؤلاء شخصيات معرفة وسلطة، منحهم تنوع اهتماماتهم ورحابتها عبر حقول معرفية عديدة ما هو أكثر بكثير من الكفاءة الاحترافية، أي أسلوبا فكريا نقديا." [135] ، أما التقنيون المتخصصون (التكنوقراطيون) كما يقول ليوتار، في الشرط ما بعد الحداثي؛ فإنهم بالمقابل أكفّاء لحل مشكلات محلية بالدرجة الأولى، لا لطرح الأسئلة الكبيرة التي تصوغها السرديات الجليلة الكبرى للتحرر والتنوير، وثمة أيضا خبراء السياسة المجازون بعناية بالغة؛ والذين يخدمون مدراء الأمن الذين يوجهون الشؤون الدولية.

3 - مأزق الهوية وتدبير الذات
إدوارد سعيد وإتيقا المنفى.

حين نتكلّم عن تدبير الذات في القرن الواحد والعشرين، فالأجدر أن نتجاوز كل تلك الطروحات الميتافيزيقية لتاريخ "الذاتية الترنسندالية" منذ ديكارت، كانط وهيجل، وحتى فلسفات الوعي المتعالي، لما بعد هيجل، مثل الفينومينولوجيا والوجودية والهيرمينوطيقا.. الخ، ينبغي بالأحرى طرح الذات في سياق تاريخي معيّن، الذات المتشابكة مع الأحداث والتغيّرات السياسية والأنطولوجية الهائلة للقرن العشرين، الذات (المعلّقة) في خطاب معيّن، والمسيّجة بهوية محددة، والمثبّتة في سياسة معرفية وبناء إيديولوجي مخترع إلى أبعد حد، لا يمكن لمثل هذه الذات أن تحيل وجودها إلى أي أفق ميتافيزيقي أو متعالٍ عن التزمّن التاريخي، بل هي ذات عادة ما تكون منغمسة في سخرة اقتصادية واستلاب ايديولوجي معين، ومستلبة بقوى تاريخية غير شخصانية، ومخترقة بالأحداث والظرف الاجتماعي، ومستغرقة في خطاب شمولي وهووي، أو مشرّدة في منفى وهامش حضري وانطولوجي ما...

أي ذات هذه إذن؟ وكيف للفكر أن يتدبّر ذات مستلبة بهذا الشكل؟ وما هو الشرط التاريخي الذي ينبغي لها أن تتجاوزه لكي تدشّن شرطا آخرا أكثر تصالحا مع الحياة الإنسانية؟

أريد أن طرح مأزق هذه الذات داخل الشرط التاريخي الذي يخصنا أكثر، وهو الشرط ما بعد الكولونيالي، كما أريد أن أفكرّ تدبيرها من حيث هي ذات مستغرقة في هوية ثقافية، ومن حيث أن هذا الاستغراق يزجها في صراعات داخل ذات الهوية، وما بين الهويات الأخرى في نفس الوقت، وهنا أشير إلى أننا نعني بالشرط ما بعد الكولنيالي، ذلك العصر التاريخي الذي دشّنته حركات التحرر الوطني لما بعد الحرب الكونية الثانية، وما انبثق عنه من أمم جديدة كثيرة، ومن نـزاعات فك الارتباط عن الميتروبول الغربـي، ونـزوع هذا الأخير لتكريس هذا الارتباط بأساليب جديدة، مما يعني أن الشرط ما بعد الكولونيالي يشمل كل القوى العالمية

الفاعلة، أي أنه عنوان عصرنا وهويته التاريخية بامتياز، ولهذا يكون الصراع الثقافي كله صراع هويات ثقافية بالضرورة، أو صراع "سرديات هووية" وهنا تطرح على الفكر المسألة الأنطولوجية والأخلاقية الأكثر إلحاحا، وهي؛ ما هو الموقف الذي يجدرُ بالذات اتخاذه لتدبير مقامها ضمنه؟ هل هو الاعتصام بحبل الهوية الثقافية والتراثية بكل أبعادها، والذود عنها ضد أي احتواء مغاير؟ وما أخطار ذلك؟ أم الانفتاح على كل التيارات والأفكار والتجارب والثقافات، غير مبالية بـ "خسران الذات" بدعوى أن الحياة في النهاية سلسلة تجارب وسفر وارتحال في الثقافات واللغات والنصوص؟

يفكّر إدوارد سعيد الشرط الإنساني لعصرنا بوصفه حدث انفراط الذات، الذي أعقب الحرب العالمية الثانية، بمآسيها الوجودية، والتغيرات التاريخية الهائلة التي حملتها تلك النهاية المأساوية لـ "الغرب"، حيث انفجرت هويّات كبرى كانت تؤسس وهم الانتماء، والوطن، والقومية، وتشرّدت الجموع البشرية فيما يشبه بابل ثانية، بابل التنوع والتعدد والاختلاف الهووي بدل اللغوي، بل فيما يشبه طوفان ثانٍ، بعد طوفان نوح، طوفان يؤسس/يشتت الأجناس والأعراق والشعوب، والمجتمعات من جديد، يقول إدوارد سعيد: "وفي حسابي أن أعظم حدث مفرد شهدته العقود الثلاثة الماضية هو تلك الهجرة البشرية الضخمة التي ارتبطت بالحرب، والكولنيالية وإزالة الكولنيالية، والتصور الاقتصادي والسياسي، وتلك الحوادث المدمّرة مثل المجاعة والتطهير العرقي، ومكائد القوى العظمى، ولقد انعكست جميع هذه الأشياء مباشرة في مكان مثل نيويورك، وكذلك بالطبع في بقية الميتروبولات الغربية مثل لندن، وباريس واستوكهولم وبرلين [136] .

نيويورك، باريس، لندن، برلين... حواضر العصر التي فقدت وجهها خلف ماضيها الأمبريالي، مدن عائدة من خلف البحار Outre-mer ، كما تقول الدوائر الرسمية الكولنيالية، لكنها في عودتها إلى القارّة العتيقة، عادت تجرّ تبعات "الرسالة الحضارية" التي ذهبت من أجلها، عادت وفي أعقابها شعوب أخرى مهاجرة خلف "رأس المال" الذي نهب من بلدانها إلى هذه المدن، ولكن أيضا خلف الثقافة، والحضارة، فرص التألق والنجاح. وأنت تتجول اليوم في شوارع هذه المدن، فأول ما يفقع العين، هو ذلك التنوع والتعدد في الأجناس والأعراق والألوان، وكل تلك الإمكانيات الهائلة التي يخلقها ذلك التنوع والتفاعلات الثقافية والديمغرافية التي تنتج عنه، تمثّل هذه المدن الوجه المصغّر لمستقبل عصرنا. نمط الحياة المعاصر الذي أرهصه الشرط ما بعد الكولنيالي، وهو نمط الهجرة والمنفى والتنقل والأسفار.

لكن حياة الهجرة والمنفى والترحال، ليست مجرد عارض تاريخي طارئ سببه، الحروب ورأس المال المتنقل بلا حدود، ولا حالات أزموية يمرّ بها عالمنا، بل هي بالأحرى المصير التاريخي الأساسي الذي انتهى إليه التيه الإنساني، حالة من العدمية الأصلية طالت الكينونة الإنسانية بسبب اقتلاعه من الأرض الانطولوجية التي تشبّث بها طيلة القرون السابقة، فالقرن العشرون وما بعده هو زمن االاقتلاع واللاتجذّر في أية أرض، يرفع سعيدا هذا الواقع إلى مقام الرؤيا الفلسفية في تشخيص المرحلة التاريخية التي يعيشها عالمنا: "إنها ظاهرة تمتد على كامل الكوكب وتثير اهتمامي بشكل عميق، نحن نعيش في حقبة الهجرة، في زمن السفر القسري والإقامة القسرية، وهي ظاهرة تضم الكوكب بكل ما في الكلمة من معنى" [137] .

كان نيتشه قد بشّر بظهور حساسية جديدة للشعور الإنساني، تتمثل في تقززه من كل ثبات واستقرار وانصهار في انتماء واحد، وأن هذه الحساسية ستساهم أيضا في ظهور الإنسان الأعلى، ليس الإنسان الأعلى في فكر سعيد، إلا إنسانا متيقظ إزاء مآزق الهوية ومركزياتها، الهوية بوصفها وكر من أوكار السلطة في حربها ضد الحرية.

نيويورك هي المدينة التي تصادف أن عاش فيها سعيد حياته، وألهمته طريقة جديدة في "تدبير الذات" وفي ابتكار أسلوب حياة، يرى فيه خلاص عصرنا، (أليس الأسلوب هو الرجل كما يقال)، نيويورك في انفتاحها، وتنوّعها، ورمزيتها بوصفها عاصمة الرأسمالية العالمية، وفي تحررها وتجددها لا يمكن أن تبدع إلا تذويتا في الصيرورة، ومراق متدفق من الحيوات (صِر أنت، يقول نيتشه) بينما يقول "سعيد": "نيويورك هي الواقعة التي تلعب دورا مهمّا في ذلك الضرب من النقد والتأويل الذي قمت به... نيويورك القلقة، المضطربة، المتنوعة بغير انقطاع، والمفعمة بالطاقة، والمتقلبة والمقاومة، والقادرة على الاستغراق والامتصاص، هي اليوم ما كانت عليه باريس قبل مائة عام، عاصمة عصرنا" [138] .

لا بعني تدبير الذات داخل أي شرط هووي، الانتصار للهوية أو القوميّة اللغوية/الدينية/الإثنية، بل بالعكس، يكون مقاومة هذا االانغماس الدفاعي، إحدى نشاطات تدبير الذات، وتفكيك الهويات والمركزيات، هو الالتزام السياسي/الفلسفي لهذا التدبير، فحيث أن التأكيد على الهوية الوطنية، الذي رافق الاستقلال الوطني لدول العالم الثالث هو في الأصل رد فعل سلبـي، على القومية الامبريالية، بل هو محاكاة كاريكاتورية للمركزية الغربية، تحمل هذا القومية المضادة، كل سلوب القومية الامبريالية ومثالبها، تعيد

إنتاج مركزياتها وتؤدي إلى كوارث مشابهة على المستوى الإنساني والحقوقي، يقول "سعيد": "أنه في الوقت الذي أفضت فيه الحركة العامة باتجاه تقرير المصير والاستقلال إلى دول مستقلة حديثا ومنفصلة تشكّل غالبية الأمم الجديدة في العالم ما بعد الكولونيالي اليوم فإن سياسيات الهوية القومية سرعان ما أثبتت أنها قاصرة لا تفي بالمرحلة التالية" [139] .

هذا لا يجعلنا البتة ننفي الدور التحرري الذي لعبته القومية في دحر الاستعمار، فحروب الاستعمار وإزالة الاستعمار لم تكن في جوهرها إلا حروب الهويات، وهنا بالضبط يقع "مأزق الهوية": فهي سلاح ذو حدّين: بقدر ما توحّد الشعور الإنساني، ضد الظلم والاضطهاد والفظائع التي جرّها الاستعمار على الشعوب، بقدر ما تتحول بعد الاستقلال، إلى عقدة وآلية دفاعية لاشعورية، ضد المستعمر القديم، وتغذّي بالتالي نوع من التبعية اللاشعورية لهذا الآخر الوهمي: تطرد القومية الاستعمار من الجغرافيا وتعيد سحبه إلى الوعي، وإنتاجه في لاشعور الشعوب: "القومية ضرورية من أجل محاربة الاستعمار، لكنها تتحول فيما بعد إلى عبادة الهوية والجوهر الأصليين" [140] .

يعود "سعيد" بجذور هذا المأزق إلى البنيات اللاشعورية التي تراكمت في عصر الاستعمار أو عصر الإمبراطورية، تلك البنيات العنصرية والتراتبية والتهميشية الأليمة والتي يحللها "فرانـز فانون" بعمق في "معذَّبو الأرض"، تلك الشروخ والتصدعات الانطولوجية التي قُمعت من ساحة الكتابة بعد الاستقلال، ظنّا من الجميع أنها انتهت من غير رجعة، لكن قراءة الأدب العالمثالثي في ضوء نظرية "سعيد" الطباقية في النقد الروائي، يمكن أن تعيد سحبها وتفكيرها في أفق علاجي/نقدي، يقول سعيد: "وطوال عصر الإمبراطورية ساد انقسام صارم بين المستعمرين الأوروبيين والشعوب المستعمرة غير الأوروبية، انقسام كانت له، عل الرغم من ملايين التعاملات التي أتيحت عبره، لازِمتَه الثقافية ذات الأهمية الاستثنائية، ذلك أنه حافظ في الجوهر على تراتبية اجتماعية وثقافية صارمة، بين البيض وغير البيض، بين أفراد العرق المسيطر وأفراد العرق الخاضع، وهذا اللاتناظر في القوة، هو ما وصفه فانون بأنه مانوية الحكم الكولنيالي، وهو ما تفحصت مفاعيله الثقافية العميقة في "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية" [141] .

لقد انعكست هذه اللازمة مباشرة بعد استقلال الشعوب، في السلوك السياسي للدولة الفتية، وفي سلوك الإنسان العالمثالثي، حين راحت الدولة الحديثة تعنّف الثقافة لصالح هوية جديدة مخترعة، وتقضي على كل

اثر ثقافي أو حياتي يرمز للمستعمِر القديم، بما في ذلك طريقة اللباس والأكل والتفكير، وهو ما أدى بالكثير من المجتمعات الناشئة إلى السقوط في أسوء أشكال الأصولية الهووية والدينية. وفي تعبير رشيق للمسكيني يقول: "إن الحداثة وليس الأديان، هي التي اخترعت فكرة الهويّة، مثلما خلقت أيضا مقولات "السيادة" و"الإقليم" و"العَلم" والوطن." [142]

إذا قرءنا كتابي سعيد الأساسيين: "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية" بوصفهما أيضا تدبيرا للذات ضمن هذا الشرط التاريخي العالمي، سنحصل على نظرية متكاملة في النقد، والأدب المقارن، والنقد الثقافي، وبل في الانثربولجيا ما بعد الكولنيالية، تمثّل هذا الدراسات الأكاديمية أيضا البطانة النظرية للناشطين الحقوقيين ومناهضي الامبريالية في كل أنحاء العالم. رغم أن "سعيد" لا يستهدف في كتابه هذين، إلا الرواية بوصفها الحدود الفينومينولوجية لعصرنا، عصر انهيار السرديات الكبرى، وتعويضها بالسرديات الصغرى التي تكون الرواية فنّها الأصيل. يضمّ "سعيد صوته النقدي إلى صوت "جورج لوكاش" في قوله أن الرواية ذلك الشكل الأدبي الذي يُخلق من لاواقعية الطموح والاستيهام، هي الشكل الخاص بـ "التشرّد المتعالي" ففي حين تصدر الملاحم الكلاسيكية، كما كتب لوكاش، عن ثقافات مستقرة تكون فيها القيم جلية، والهويات راسخة، والحياة ثابتة؛ فإن الرواية الأوروبية تقوم على أساس تجربة معاكسة تماما، هي تجربة مجتمع متغيّر يسعى فيه بطل جوّاب ومحروم من أبناء الطبقة الوسطى، إلى بناء عالم جديد يشبه ذلك العالم خلّفه وراءه إلى الأبد" [143] .

ففيما يشبه القانون الحتمي لعودة المكبوت انبنت السياسات القومية لدول العالم الثالث كلّها على "الهوية الموجَّهة" وفي غياب الشرعيات الديمقراطية لتلك الدول أيضا، راحت الأنظمة تعزل مجتمعاتها داخل خطابات منغلقة على جوهر الهوية الدينية/اللغوية/الإثنية. كانت الدولة ما بعد الكولنيالية تفرض الوصاية على الانتماء والاعتقاد، وبدل وظيفتها الأصلية في حماية الحقوق والحريات والأفراد، احترفت كل تلك الأنظمة الديكتاتورية "حراسة الحقيقة"، ولهذا كان الصراع الإيديولوجي ما بعد الكولنيالي كلّه هو حرب الحقيقة ضد الحرية.. "وفي الأحوال جميعا فإن سياسات المعرفة القائمة أساسا على تأكيد الهوية تشبه كثيرا تلك القومية التي يهتدي بها اليوم كثير من الدول ما بعد الكولنيالية بل وترتبط بها ارتباطا مباشرا، فهي تؤكّد على نوع من الانعزالية التي لا تريد سوى أن تلفت الانتباه إلى نفسها، متجاهلة تاليا تكامل وعي الذات المكتسب والمتحقق في موعد

النصر، فعلى المستوى القومي وعلى المستوى الفكري تتشابه المشكلات كثيرا" [144]

عند هذا المنعطف الإيديولوجي تتفرع كل الاتجاهات التي تؤسس نـزاعات عصرنا. إن كل تدبير للذات إذن، سواء كنتَ مواطنا في العالم الثالث، أو كنت ناشطا في الميتروبول الغربـي، يضعك رأسا داخل هذا الموقع البيني: بين التحمّس المحموم للهوية الوطنية والقوميات الجديدة، وبين الانتصار للسياسات الامبريالية التي لا تني تحجّم هذه الوطنيات، وتكرس التبعية الثقافية للميتروبول الغربـي، بين الفوبيا التي تسوقها الأحزاب اليمينية في الغرب، بالتهويل من فزّاعة الإسلام، وبين المدّ الإسلاموي الزّاحف من بؤس الهوية الوطنية وإفلاسها، إلى جموع المهاجرين العرب والمسلمين في الغرب، بين سياسات الهوية التي تركبها الأنظمة الدكتاتورية الناشئة في هذه الدول الجديدة، وبين التدخّل العسكري الأمريكي في هذه المناطق بحجة الدكتاتورية وحقوق الإنسان المنتهكة هناك، ولكي تتدبر الذات الناشطة/المفكرة/الناقدة مسارها وموقعها داخل هذه البينيات يجب أن تتوفر على الإطار النظري/التاريخي التي يفترضه إدوارد سعيد بالشكل التالي: "نقيض الأمبريالية هو، بالطبع، ظهور الوطنية، الوطنية عبارة عن أمور كثيرة جدا جدا، إحدى نواحيها بالطبع عبارة عن ظاهرة رد فعل، إنها تأكيد للهوية حيث من المفترض أن تحمل إشكاليات الهوية موجة الثقافة، بأكملها، وكذلك موجة النشاط السياسي" [145] .

مثل هذا الموقف البيني والخلالي، بين الثقافات من خلالها، بين الهويات ومن خلالها، بين القوميات من خلالها، يكشف عن إمكانات تأويلية ونقدية هائلة للذات الناقدة، يسمّيه "سعيد" موقع الهجنة أيضا، وهو الموقف الفلسفي الأكثر أصالة في عصر الهجنة الثقافية الذي هو عصرنا، يقول هومي بابا: "هذا الممر الخلالي بين تعيينات ثابتة للهوية يكشف عن إمكانية هجنة ثقافية تصون الاختلاف دون تراتبية مزعومة أو مفروضة. وداخل هذا الممر الخلالي، كل موقف دفاعي أو هجومي قد يرتدّ بك إلى البربرية، كل تقوقع على المحلّي يفرز طغيانا مشابها لطغيان القوة الكولنيالية ومن يضفي عليها الشرعية من المستشرقين، موقع الهجنة إذن هو موقع النقد المزدوج، والتفكيك المزدوج للمحلية والامبريالية، للقومية والعولمة الأمريكية في نفس الوقت، للرواية الكولنيالية والرواية العالمثالثية، يقع الناقد الهجين بين السرديات والسرديات المضادة كقاضٍ منصت إلى الأبد، قاضٍ مؤجّل للنطق بالحكم إلى أجل غير مسمّى.

إن مأزق البينية هذا هو مأزق مثقفي العالم الثالث وروائييه أيضا، ففي ردّهم على الطغيان الثقافوي للامبريالية ينحاز معظمهم إلى نـزعات محلية تدور حول جوهر ميتافيزيقي ما (الدين، العرق، اللغة) مثل جوهر الزنوجة الذي أنتجه الكثير من المثقفين الأفارقة، أو جوهر الدين في العالم الإسلامي، أو اللغة في العالم العربـي، أو حتى جوهر "هندي" مزعوم لدي الكتّاب الهنود، يحذر سعيد من سقوط الثقافة العالمثالثية في هذا المأزق: "لا يجب أن تردّ، مثلا، على الاقتران الطغياني بين القوة الكولنيالية والاستشراق الأكاديمي بأن تكتفي، في محاربته، باقتراح تحالف بين العواطف ذات النـزعة المحليّة وضرب من ضروب الإيديولوجيا المحلية التي تعززها." [146]

لم يعد الصراع إذن صراع طبقات، كما افترض ماركس، ولا صراع حضارات كما يفترض صامويل هتنغتون، ولا صراع أديان، أو حرب باردة بين معسكرين، بل صراع هويّات وسرديات، وداخل المجتمع الواحد أكثر مما هو بين مجتمعات مختلفة، فحيث أن العصر عصر هجرات جماعية وشتات، يحمل المهاجرون والمنفيون والمشتتون سردياتهم في حقائبهم، ويحاولون إعادة تبيئتها/إنتاجها/أرضنتها، لم يتجاوز الإنسان المعاصر سردياته كما يفترض ليوتار، وإنما يحملها معه، يترحلها ويؤرضنها، يقول "سعيد": "فعلى الرغم من ليوتار ومعاونيه، مازلنا في حقبة السرديات الكبرى، حقبة الصدامات الثقافية المريعة، والحرب المدمّرة الرهيبة، كشهود على الحريق الهائل الأخير في الخليج، والقول أننا ضد النظرية، أو ما بعد الأدب، ليس سوى عُمى وتفاهة" . [147]

يشتعل الصراع في عصرنا بين هويّات ضخمة ورجراجة، كيانات ميتافيزيقية يدّعي حماتها، ومدافعوها، وأعداؤها، والفاعلون فيها أنها "جواهر ثابتة" عابرة للتاريخ، لا يطالها تغيّر أو تزمّن، وكليات منسجمة في هويات متعالية مثل "الإسلام" "الغرب" "اليابان" "الشرق" "العرب" "أوروبا"، ثمّة دائما هذا "النحن" المنسجم والمنكفئ على ذاته في مقابل "الهم"، الآخر أو تخوم الشر المطلق: "على المرء أن يعير انتباها معيّنا للنسيج الكثيف نوعا ما، نسيج الحياة العلمانية، التي لا يمكن زجّها، تحت شعار الهوية الوطنية، والتي لا يمكن إجبارها على التجاوب مع الفكرة الزائفة الشديدة الارتياب القائلة بوجود حدود تفصل بين "النحن" و"الهم" [148] ، يضيف سعيد. لا يمكن لهذه النقطة الأرخميدية من تفكّر الذات إلا أن تكون علمانية إذن، بل أن أحد أهم أبعاد العلمانية لا ينكشف إلا داخل نوع من الهامشية

العالمة، حيث ليس شرطا أن تكون من المهمّشين لكي تنمي فكرا متيقظا إزاء نرجسية المراكز.

بدل التموقع في خندق الانتماء (وهل ثمّة انتماء صافٍ ومحض؟)، بدل اختيار معسكرٍ ما، وركوب سردية هووية ما، أو اختراعها، كما يفعل الكثير من الفنانون، والمفكرون، والكتاب، يبحث سعيد عن "تدبير للذات" مختلف، مرتحل، قلق، ينقض أسطورة الأصل، يقتل الأب، ويرفع الهامش إلى مقام الرؤيا، فيقول: "وما وجدت نفسي أفتش عنه في هذا العصر من سياسات الهوية الإثنية والعقائد الانفعالية المحمومة هو جماعات بديلة بزغت من تجربة النفي، ولا تزال محتفظة بقدرٍ كبير من ذاكرتها ومن ذاتيتها الخاصة" [149] ، جماعات المنفيين، والهامشيين، والشتات، الذي أجبرتهم ظروف العالم السياسي، على ابتكار حياتهم داخل المنفى، واختراع طريقا للخلاص الإنساني من عقدة الانتماء. هنا ننبه أن سعيد لم يتقصّد حياته تلك، ولم يستلهم تدبير الذات هذا من تجارب الآخرين بل من حياته نفسها، من مرارة غربتها وحياة المنفى التي عاشها: "إحساسي بأني معلّق بين ثقافات متعددة كان وما يزال قويا جدّا، أستطيع القول أنه التيار الأقوى في حياتي، والحقيقة أني دائما داخل الأشياء وخارجها، لكني لست أبدا "مِن" شيء لمدة طويلة" [150] .

تتميّز أنطولوجيا المنفى دون غيرها، من الانطولوجيات الهووية، بكونها تكابد مسار النقاهة الذي يدشّن عصر المستقبليين من البشر، بكلّ رضاً وأريحية، وتفعل ذلك دون أي نـزوع خلاصي لجماليات الحنين وآلامه، حيت أن تدبيرا للذات بهذه الفرادة لا يتقصّد أية عودة أبدية لنفس الشيء، ولا يبحث عن أي ملاذ قومي بديل، أو أي تجذّر واقعي أو استيهامي في "الأرض" و"الوطن". بدل كل ذلك، يكون هذا التدبّر تجسيرا للكينونة بين مفرط الخصوصية، ومفرط العمومية، بين "واقعة الخطاب" و"نظام الخطاب" كما قال ريكور ذات نص، يشهد قول "سعيد" على هذا التفاعل بقوله: "ما أجده شائقا على نحو خاص بالنسبة لما أتوخّاه هنا هو التفاعل بين الخصوصي والعام، بين ما يبدو على أنه ذاتي جدا، وما يبدو على أنه موضوعي بصورة طاغية، بين الشعور الانفعالي الضارب في "الأحشاء" بقوة، والحكم التاريخي إلى حد هائل، إذا يقتضي التفكير بالقضايا الخاسرة ذلك كلّه" [151] .

لا يخلو تدبيرُ للذات في الشرط ما بعد الكولنيالي، من سيرة ذاتية، ولا تخلو أية سيرة ذاتية-ما بعد كولنيالية من "تحليل نفسي" لذلك الشرط،

وإذا كانت السيرة الذاتية للمفكّر والناقد هي أسلوب في استعادة الذات المفكِّرة لذاتها اللامفكَّرة، فإن استعادة إدوارد سعيد لذاته، هي استعادة الأمريكي لذلك الطفل الفلسطيني، أسلوب في استعادة الغرب للشرق، ضمن منظور مضاد للاستشراق، أسلوب في تفكير الوعي الناقد لهوّية لاواعية، ضرب من "نقاهة المنفى" يمارسه محلل نفساني هجين، على اللاشعور الشرقي المشتت، والمرتحل، والمهاجر، الأقلّوي الأكثر أغلبية: طفل/فلسطيني/مسيحي/بروتستنتي/أمريكي الجنسية، في القاهرة/الذكورية/الإسلامية/العربية/... الخ: ليس المنفى إذن بالنسبة لـ "سعيد" حالة إخراج وطرد من المكان، بل هي منذ الولادة قذف بالطفل "إدوارد" "خارج المكان" [152] : "بين عالم بيئتي الأصلية وعالم تربيتي، فإن مهمة تجسير تلك الهوة إنما تقع عليّ وحدي دون سواي" [153] ، يقول "سعيد".

ربما ثمّة نـزوع اصلي في الإنسان إلى البحث عن التناغم مع محيطه الثقافي والتاريخي، وهو تناغم قد يريح الإنسان العادي، وقد يسمح للكاتب بالتفرّغ لمباهج الحياة الأخرى، وملذّاته الصغرى التي يمكن أن نكتب أيضا حولها نصوص عظيمة، (كما فعل معظم حملة "جائزة نوبل")، لكن قدر المثقف ما بعد الكولنيالي، هو أن يقطع شوطا طويلا مع "حالة المنفى" التي سيشعر بها، حتى ولو كان في (وطنه)، شوطا أشبه بـ "الجدل السلبـي" الذي نظّر له "تيودور أدورنو" يعني الجدل السلبـي بالنسبة لنظرية النقد الثقافي، أن الثقافة هي مكان السلوب الكثيرة التي تنفي الحياة الإنسانية والحرية وتجبر المثقف على الدخول في نـزاع أساسي ضد ثقافة عصره، لكي يصير هو، لكي يلتحق بـ "موعد النصر"، يشتكي سعيدا من حالة السلب تلك: "ولا نعمت مرّة بشعور من التناغم، بين ماهيّتي على صعيد أول وصيرورتي على صعيد آخر" [154] ... "صِر أنت" يقول نيتشه، و"أنتـ/صر".

نمثّل دوما نفس الدّور، ونفسّره بطرق مختلفة، لأننا ببساطة لا نستطيع أن نخيّب الظن بأنفسنا، ولا يمكننا أن نصير شيئا آخر غير ذواتنا، ولكن نصير نحن بشكل آخر، إنه إذن لمن السذاجة حين نريد إظهار "إدوارد سعيد" بوصفه أمريكيا أكثر أو أقل منه فلسطينيا، أو "فرانـز فانون" بوصفه أقل أو أكثر مارتينكيا أو جزائريا، أو حتى إظهار "جوزيف كونراد" بولونيا أقل أو أكثر منه أنجليزيا، في حوار مع إدوارد سعيد سنة 1993، أجاب عن مثل هذا السؤال المتكرر؛ أنه يحس نفسه في بيته سواء في أمريكا أو في العالم العربـي، ويضيف أنه في الولايات المتحدة يستطيع

أن يعبّر عن نفسه أفضل باعتباره أمريكيا أو فلسطينيا على حدّ سواء، فلسطينيا مقنّعا؟ أمريكيا مزيّفا؟

هذا أيضا ما يفسّر أن معظم مثقفي الميتروبول الغربـي ينحدرون من هذا الممر الخلالي، معظمهم ممن بقي مهموزا بـ "الشوكة في المعطف" بعبارة كييركغارد الشهيرة، جوزيف كونراد، ومعظم كتّاب روسيا وأوروبا الشرقية، جويس، ومعه أدب الأزمة الايرلندية، ألبير كامي، وكل كتّاب الجرح الجزائري، أدورنو وكل مفكري فرنكفورت في أمريكا، مالك حداد ومنفى الفرنكفونية: "الثقافة الغربية الحديثة هي في جزء كبير منها نتاج المنفيين والمهاجرين واللاجئين" [155] يقول سعيد.

أن تعيش "بين-عالمين" ليس هو أن تحمل موطنك الأصلي فوق ظهرك كقوقعة حلزون، ولا أن تعود إليها حين يجنّ ليل المنفى، بل هو أن تحمل شيئا من الوطن، إلى اللاوطن الذي وجدت نفسك مقذوفا فيه، وأن تعيش وضعك، فوق كل نرجسية، وتحت غواية الهوامش، ليس ثمّة من لا تلاحقه أصوله حيثما حلّ، لكن تدبير الذات هو ان تنجح في تحويل تلك الانتماءات إلى أرخبيل هووي وهامش للرؤية النقدية، إلى منظور متفرّد يمكنك من رؤية ما لا يراه غيرك، "فالمنفى هي حياة تعاش خارج النظام المعتاد، حياة مترحلة، طباقية، بلا مركز، وما أن يألفها الإنسان ويعتاد عليها حتى تنفجر قواها المزعزعة من جديد." [156]

إن "أناس بلا خصومة، بلا حدود، بلا لون، عديمي الانتماء، لامتجذّرون، هم ملائكة" يقول فرانـز فانون. وحين هاجر سعيد إلى أمريكا لك يكن شرقيا تماما ولا غربيا تماما، ليس عربيا تماما ولا أمريكيا تماما، لا مسلما ولا مسيحيا تما، لكنّه يحمل رقعة من كل تلك الألوان كثوب المهرّج، وتدبير الذات في موقف كهذا يتطلّب الحفاظ على التوازن فوق حبل مهرّج مشدودا على هويات متقاطبة ومتجاذبة، وتسقط بسهولة بالغة في التعميمات والمجانية والكليشيهات المتعالية. فقد وجد صورة الإسلام والعرب شيطانا كامل التكوين، ووجد التعاطف مع دولة إسرائيل عقيدة شعبية راسخة، ووجد الجهل بالقضية الفلسطينية مطبقا، فأي مهرّج سيرقص على رؤس الثعابين ههنا؟ ويقول سعيد أن "الإسلام هو الصورة النّمطية الثقافية والعنصرية الأخيرة في الغرب، التي من المسموح التحدّث عنها دون أدنى إحساس بسوء التصرّف أو الخوف." [157]

ليس المنفى أيضا حالة تعرضنا لها في الماضي، ثم أمكن التخلّص منها بعد الاستقلال والتحرر الوطني وإحلال السلام في العالم، بل هو الحالة

التي تبقى تهدد الثقافة والإنسان المعاصر طوال حقبتنا، فإذا كانت الديكتاتوريات والحروب والنـزاعات الإقليمية والحدودية، تخلق شرط المنافي القسرية والهجرات الجماعية، فإن الديمقراطية وحالات السلم والتجارة والأمن أيضا تشجع على المنافي الاختيارية، والتنقل بحريّة، والأسفار.."إن عصرنا بحربه الحديثة وامبرياليته، ومطامع حكّامه الشموليين شبه اللاهوتية، هو حقا عصر اللاجئ والمطرود والهجرة الجماعية.." [158] فهل يدعو سعيدا إلى مديح المنفى؟

لا يمكن الدفاع عن المنفى أيضا، أو تمجيده رغم جماليته في حالاته الأولى، بل يبقى اقتلاعا عنيفا للإنسان، فقط ينبغي النظر إليه في تاريخيته ودنيويته بعيدا الدعاوي اللاهوتية التي تمجّده (طريق الهجرة في الإسلام، والتيه اليهودي، والخلاص الصوفي والمسيحي) مثل هذا التمجيد للبؤس المتعالي قد يحرّف الوعي عن المشاكل الحقيقية التي تطرحها حالة المنفى: "إن ما هو رهيب وفظيع في حقيقته، وهو أن المنفى أمر دنيوي على نحو لا براء منه وتاريخي بصورة لا تطاق، وأنه من فعل البشر بحق سواهم من البشر، وأنه شأن الموت، إنما من غير نعمة الموت الأخيرة، قد اقتلع ملايين البشر من منهل التراث والأسرة والجغرافيا." [159]

يعيش المنفي توتّرا ثقافيا أكثر من غيره، ولهذه فهو دائم التأمل في جرحه، وهو يقف مرغما في موقع متميز من الثقافة، يعتصره الألم ويزج به إلى الخيال والإبداع في مجالات الثقافة، (الرواية، السنيما، الموسيقى،..) تكاد كلها أن تكون تعويضا متعاليا، وتصعيدا للإحباط وخسارة المنفى، "يقضي المنفي معظم حياته في التعويض عن خسارة مربكة بخلق عالم جديد يبسط سلطانه عليه، ولذا ليس من المدهش أن نجد بين المنفيين كثيرا من الروائيين ولاعبـي الشطرنج، والناشطين السياسيين والمفكرين." [160]

لا يمكن للمنفى أن يكون إذن يوتوبيا أو بديلا فنيا للواقع، لكنّه موقع نقدي ممتاز، هامشي، وتفكيكي للتمركزات الهووية، ومسافة اختلافية/نقدية تسمح للفكر أن يرى كل حيثيات التورّط في السلطة التي قد يقع فيها المثقّف: 'والمنفى في النهاية، ليس مسالة اختيار، فأنت تولد فيه، أو يحدث أن تبتلى به، غير أن هنالك أشياء تتعلمها شريطة أن يرفض المنفي التنحّي جانبا لاعقا جراحه، فعليه أو عليها أن يتعهّدا بالرعاية نوع من الذاتية المدققة الشكوكية (وليس المتساهلة أو المتجهّمة) [161]

يخلص إدوارد سعيد إلى الموقع الملهم لكل رؤية نقدية من خلال هذه

الفسحة الاختلافية التي يوفّرها المنفى، المنفى أيضا مكانا لانبجاس الاختلاف الانطولوجي: "رؤية العالم أجمعُ أرض غريبة، تمكّن من تكوين رؤية أصيلة." [162]

الفصل الثالث
فضائل الاختلاف
ومقاومة الشمولية

1 - الفن، اليوتوبيا وفضاء الممكن

كيف يشتغل التسآل الفلسفي على هذه التقاطعات المتحاقلة؟ الفن/الاختلاف ومقاومة الشمولية؟ وكيف نؤسس للانهمام الفلسفي بالراهن السياسي من خلال فلسفة الفن والجماليات؟ راهنا سياسيا يقع سؤال المواطنة في قلب ملابساته اليومية، ولماذا كان الفن دوما وعيا/وعاءا للاختلاف/الصيرورة/العلم المرح؟ ولماذا تقع بقية الخطابات (الحقيقة/الدين/التقنية) بسهولة في الشمولية وتفقد حسّها الاختلافي؟ هل يستطيع الفن بما هو اختلاف/صيرورة، كسر ثبات الشمولية الذي يثقل كاهل المواطنة المكتملة؟ ثم ما هي أخطار الشمولية (في الحقيقة والدين والتقنية) على المواطنة والحرية والإبداع؟

ولماذا تخلو هذه الخطابات من بعد الاختلاف/الحرية بينما يستفرد الفن بهذه الأبعاد؟

يعني الفن في أحد أبسط أبعاده؛ أنه ليس ثمة وصفة جاهزة للحياة الفردية أو الاجتماعية، ولهذا حتى وان تحول الفن إلى رؤية للعالم Weltschawnung داخل المدينة/الدولة أو المجتمع، فإن "رؤية العالم" التي يؤسسها الفن لا يمكن أن تقع في الشمولية، أو الاكتمالية/الجاهزية، لأنها لا تأخذ الحياة الفردية كلها على محمل الجد كما تفعل خطابات الحقيقة/الدين، ولا تحملها على محمل السخرة والعبودية كما تفعل التقنية والاستلاب الرأسمالي مثلا، فالفن يعني اللعب الحر على الانفعالات الإنسانية، وهو طلب المتعة لذاتها، ولا يهدف إلى أي منفعة براغماتية أو استلاب

تداولي للذات والفرد؟ أكثر من ذلك يمكن الذهاب بعيدا مع شوبنهور أن الفن هو مخلصنا الأول من التغلغل المريع للغريزة في خلق المجتمع وتنظيمه.

يقدم آرثر شوبنهور (المغمور تحت الهالة العليا لهيغل في عصره) تلميحات ذكية جدا، أجد أن عصرنا أكثر حاجة لها من عصر شوبنهور نفسه. فهو أو من تساءل عن الشرعية الفلسفية والميتافيزيقية لوجود المجتمع، من خارج تشكيل التاريخ لفرضية العقد الاجتماعي، ومن ثمة إعادة النظر في أولويته الأخلاقية على حرية الفرد واختلافه، ثم أنه يقدم لنا مفهوما مبتكرا وخلاّقا للمجتمع بوصفه امتدادا للغريزة أو إرادة الحياة، وبعيدا عن فكرة التشاؤم التي أساءت لفكر شوبنهور وصنفته في خانة جاهزة، يمننا القول معه أنه إذا كان المجتمع من خلق وتنظيم غريزة البقاء التي تخلّد النوع على حساب الفرد وتذويبه في مربّع التناسل/الأسرة/الزواج [163] ، فإنه لم يبقى للإنسان إلا الفن لكي يسعفه في ابتكار طرق مختلفة للحياة والبقاء تختلف عن النمطية الشمولية لمجتمع النحل الذي نعيشه حاليا.

تاريخيا يمكن القول (بشهادة نيتشه وهيدغر وفوكو) أن العصر الإغريقي الأول السابق على ثلاثية خطاب الحقيقة (سقراط أفلاطون أرسطو) هو عصر الاختلاف والصيرورة والفن أو العصر الديونيزي بامتياز، في حين أن العصر اللاحق هو عصر الحقيقة الأفلاطونية المسيحية المكتملة ولهذا كان عصرا للثبات والجاهز والشمولية والانغلاق عصرا أبولونيا.

يرصد فوكو مثلا في ثلاثية "تاريخ الجنسانية" هدا القول داخل المدينة/الدولة اليونانية بعمق، حيث تكشف الأركيوليوجيا كيف أن الحياة الجنسية مثلا كانت في العصر الإغريقي الأول كانت تقوم برؤية فنية وجمالية تقوم على قيمة التوازن الشخصي، وشرف الرجولة الذي يتضمن الحذر من الإسراف في الانغماس اللذوي في الجنس، تمتد تلك الرؤية داخل الفنون اليونانية، سواء في تناسق الجسد الإنساني في النحت، أو قيم النبل والشرف، والعهد والوعد التي كانت قيم جمالية وليست أخلاقية، تتعلق بمفهوم الرجل الحر الذي يتميز جماليا عن العبد/البربري/المرأة...، لكنها فيما بعد، في عصر الثبات/الحقيقة/الجد/تحولت إلى قيم أخلاقية ملزمة وهذا الإلزام هو ما يسمح للمجتمع/غريزة القطيع، بالطغيان على حريته وهو ما يعطي الشرعية فيما بعد لتجاوز السلطة/الدولة وتغلغلها في تنظيم حياة الفرد، أو تجسير تلك الرباط الحديدي بين الحياة الجنسية والأخلاق الذي

لم يكن موجودا قبلئذٍ، تدور مجمل ثلاثية فوكو (تاريخ الجنسانية [164]) حول السؤال:متى وكيف أصبحت الحياة الجنسية محكومة بالقيم الأخلاقية؟

أي متى وكيف تتغلغل شمولية الدولة، وخطاب الحقيقة في الحياة الحميمية للأفراد؟ وهو ما يدمر بعد المواطنة في الفرد ويحوله إلى رعية؟ بإرساء الوصايا الأخلاقية للدولة غلى الفرد. إنه باختصار حين تنتزع هذه الحياة الخاصة من مجال الفن/وتصبح مسألة أخلاقية تدور حول المركزية المرعبة لمفهوم الحياء العام (pudeur la)

إن طغيان المجتمع على الفرد داخل المدينة/الدولة/الأمة هو الوجه الآخر لطغيان فرد واحد على كل المجتمع، ولهذا لا يحدث ذلك في الحالات الشاذة للتاريخ، في لحظات الشمولية الديكتاتورية (مثل ألمانيا النازية أو اسبانيا فرانكو أو ليبيا القذافي) حيث تصادر الإرادات الحرة لملايين البشر لصالح رؤية أحادية للعالم والتاريخ والإنسان لفرد واحد هو الزعيم/البطل/المخلص/النبـي.

أقول لا يحدث هذا الوضع فقط في الحالات الشاذة للتاريخ، بل نحن نعيش هذه الشمولية في وضعنا الحالي الذي نعتقده طبيعيا. وطالما الخطاب العام للمجتمع، الخطاب الذي يضع رؤيتنا للعالم/التاريخ والإنسان وهو خطاب واحد/أحادي/وهو خطاب ديني ميتافيزيقي هو خطاب للحقيقة يؤخذ بجد، ويتوزع على مركزيات كثيرة مسكونة بالرعب والمراقبة والعقاب والاستلاب والاستغلال، أعتقد أنه آن الأوان لكي نبحث عن اختلافات جوهرية في مجتمعاتنا التي نعتقد أنها طبيعية ومن مجتمعات الشمولية الديكتاتورية المعروفة؟ وبالتالي علينا مراجعة الطفرة المزعومة التي نعتقد أننا حققناها في التاريخ.

نعود إلى التاريخ مرة أخرى ونستأنس قليلا بأركيولوجيا فوكو، لنسأل كيف تنشأ الديانات والرؤية الدينية للعالم لأول وهلة ثم كيف تتحول من عصر الدعوة appel إلى عصر الدعوة؟

وبصيغة أكثر فوكوية، كيف تتحول من رؤية جمالية/فنية/صوفية/للعالم والتاريخ والإنسان إلى رؤية أخلاقية/سياسية/إيديولوجية؟ من رؤية مبدعة إلى رؤية ملزمة. كيف تتحول من خطاب الاختلاف/الصيرورة إلى خطاب التكرار/الشمولية.

تاريخيا أيضا حدثت هذه القطائع المنسية في كل الديانات وهي تشمل كل معظم الثقافات العالمية التي انتقلت من طور المجتمع إلى طور الأمة/الدولة؟..حدث ذلك في تاريخ تشكل الشعوب اليهودية التي تعتقد أنها

تنحدر من شعب واحد في حيز تبين كل الدراسات الأصول الهجينة/المتشظية لبني إسرائيل وحدث ذلك في تاريخ المسيحية حين انتقلت من عصر "المسيحية الأصلية" التي كانت عبارة عن رؤية جمالية للحياة تستقطب عادة، جماعات الهوامش، والتخوم والطبقات المسحوقة، والمجتمعات المعزولة، إلى مشروع "دولة كهنوتية في عصر قسطنطين، حيث تبنّت الإمبراطورية الرومانية المسحية ديانة رسمية للدولة ليدشن عصرا كبيرا من الاضطهاد والانحطاط والجمود.

حدث ذلك أيضا عند ظهور الإسلام، ونقصد إلى تلك القطيعة التي تفصل "الظاهرة القرآنية" عن "الظاهرة الإسلامية" أو "تجربة الوحي" عن "تجربة المدينة" [165] كما يفصل أركون ذلك، حيث "الخطاب القرآني" يدشّن رؤية جمالية للعالم والتاريخ، فيما حوّلتها التجربة السياسية للمدينة إلى مشروع سياسي/شمولي على نموذج الدولة/المدينة اليوناني، وهي الرؤية التي تعضّدها القطائع الكبرى التي يؤرّخ لها بجد "هشام جعيّط" بألمعية نادرة، في كتابه "الفتنة" يفكفك "جعيّط" التفاصيل الدقيقة لحدثين أساسيين، أسسا لهذا المنعطف/التحول "من الرؤية الجمالية/اليوتوبية/الثورية للعالم" التي تتضمّنها الدعوة لمحمدية الأولى؛ إلى الرؤية الإيديولوجية الفقهية التي فرضتها فيما بعد حسابات سياسية واقتصادية وقبلية معقّدة، وقد أسس لقطيعتين: قطيعة داخل تاريخ الدعوة نفسها، بين تاريخ الدعوة الأولى، وبين الغزوات في حياة النبـي، ثم يفصل القطيعة الثانية بين الدعوة في حياة النبـي وتأسيس الدولة بعده، ويفصلها حدث أساسي هو حروب الردّة، كم يفصل القطيعة الكبرى والتي يؤسسها حدث الفتنة [166] ، أي حدث الانقسام الكبير داخل الإسلام بين علي (الإسلام الشيعي) وبين معاوية (الإسلام السني) وفي هذه الدائرة البحثية يمكننا اعتبار معركة صفين هي الحدث المؤسس للقطيعة، بكل ما يأخذه لفظ الحدث من ذلك الثقل المفهومي الذي حمّله إياه آلان باديو.

في العصور الحديثة نجد كانط أول من انتبه إلى أهمية هذا الفصل بين "مملكة الضرورة" و"مملكة الحرية"، بين دائرة القوانين الحتمية للطبيعة ومقولات العقل الخالص، ودائرة اللعب الحر بالانفعالات الإنسانية ومقولات العقل العملي والاستيطيقا، إن المقولتين الأساسيتين المحددتين لهذه الدائرة، هما "الغائية بدون غائية" و"المشروعية بدون قانون" وفيما يتجاوز السياق الكانطي، فإن هاتين المقولتين تدلان على ماهية نظام لاقمعي حقا [167] ، وإن أولهما تحدد بنية الجمال، والثانية تحدد بنية الحرية،

وخاصيتهما المشتركة هي الارتواء عن طريق اللعب الحر للمكنات المحررة عند الإنسان وعند الطبيعة، لا ينمّي كانط هاتين المقولتين إلا باعتبارهما من عمليات الفكر، غير أن تأثير نظريته على معاصريه قد تجاوز كثيرا الحدود التي أقامتها فلسفته المتعالية، فبعد بضع سنوات من نشر كتاب "نقد ملكة الحكم" انتزع "شيللر" تصور جديد للحضارة من المفهوم الكانطي، وكذلك فعل شوبنهور حين راح يبحث عن الخلاص من قانون الغريزة في الفن بوصفه "غائية بدون غاية".

أما عند كانط فإن مجال الإستيتيقا هو الوسط الذي تلتقي فيه الحواس بقوة الفاهمة، ويتحقق هذا التوسّط عن طريق التخيّل، فالذي يؤلّف هو الملكة العقلية "الثالثة"، وبالإضافة إلى ذلك فإن البعد الجمالي يشكّل أيضا الوسط الذي تتلاقى فيه الطبيعة والحرية، إن هذا التوسّط المزدوج يحتم حدث الصراع الذي يثيره تقدّم الحضارة داخل هذا الممر الخلالي بين دائرة الضرورة ودائرة الحرية، صراع يبدأ ما بين الملكات الدنيا والملكات العليا، ذلك أن التقدم: "إنما يتحقق عن طريق خضوع الملكات الحسية للعقل، واستخدامها القمعي لغايات اجتماعية، وبذلك يظهر السعي الفلسفي لإيجاد وسيط في المجال الجمالي" [168] في تخريج آخر لهربرت ماركيوز.

يفصّل بول ريكور في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا" هذا المفصّل التاريخي بين الرؤية الجمالية/اليوتوبية للعالم، وبين الرؤية الآيديولوجية/السلطوية، لكي يرصد آلية التحول من عمل الخيال الفني الذي يحتاجه بؤس الواقع ويبدعه، إلى السقوط مرّة أخرى في تبرير ذلك الواقع إيديولوجيا، وهو في الأصل تمفصل انطولوجي بين الفهم المجتر للواقع وبين الخيال المبدع للممكن والمستقبل، فالنقطة الفاصلة بين الواقع والممكن، أي بين الفهم والخيال، أنطولوجيّا تشطر أيضا الوعي والفكر، ورؤية العالم، إلى رؤية محافظة على الواقعة وبالتالي محفزة لإرادة التنميط والامتثالية والتشابه، ورؤية ثورية يلهبها الخيال والفن واليوتوبيا، أي رؤية اختراقية محطمة لأطر الواقع، ومتمردة على الواقع، رؤية معززة للفردية، وفن الوجود، والمواطنة المتحررة، وهي في نفس الوقت إرادة مقاومة للشمولية.

يفتح الفن في وظيفته الأساسية مسارات الممكن والمنفرد والمختلف داخل مخيال اللغة، وهو بقدر ما يكسر نمطية الوظيفة التداولية للغة، وأحادية البعد البراغماتي فينا، بقدر ما "ينقذ" اللغة/الكينونة من الموت، ولهذا يمكن القول أيضا مع هيدغر أن الشعر يشكّل ماهية الفن، أي بعده

الأساسي، بوصفه فتحا لدروب مبتدعة داخل جسد اللغة/المادة في مقابل تلك المقاومة التي تبديها المادة/الواقع بحيث تنـزع دوما إلى الثبات/الموت/التنميط والشمولية، فيما ينـزع الفن إلى تفجير الإمكانيات الأخرى للمادة، أي تفجير اللغة وكشف المساكن الجديدة للإنسان في العمل الفني.

يوصّف هيدغر هذا النـزاع الأصلي للحقيقة بوصفها تكشّفا، بين "الأرض" و"العالم"، ففي العمل الفني يحدث "النـزاع" بين الأرض والعالم، بل أنه ليس للفن من وظيفة أساسية إلا هذا "الحدوث"؛ حيث ينفتح فضاء وفسحة للصراع بين قوى الخيال وبين مقاومة المادة، ويقوم العمل الفني كشاهدِ، أو نصب تذكاري يخلد النـزاع، فالأرض هنا هي المادة التي يتقوّم بها العمل الفني (الرخام، الخشب، الألوان، النغمات، اللغة) وتمثل بعد الواقع، وعنصر الجذب السالب، حيث تنـزع دائما إلى الانغلاق والثبات والموت، أي أنها قوة محافظة في مقابل "جاذبية العالم" الذي يفتحه الفنان، داخل المادة، فالعالم يكون دوما من صنع الخيال/الفن وبهذا يكسر جمود الأرض، لكي يصبح للمادة الخام معنى وإحالة، حيث يمكن لمفهوم العالم هنا أن يمثل القوى الثورية في المجتمع، أو التاريخ، قوى التغير والصيرورة، من اجل امتصاص الجمود والانغلاق السلبـي للمادة.

يحمل الفن قوى الحياة وغرائزها في مقابل قوى الموت التدمير التي تنـزع بالكينونة إلى العودة إلى نمطية العالم اللامتعضي، فالفن يحفظ الأشياء والمعنى من الاندثار والتلاشي والنسيان، وهنا يجب العودة إلى "الأنطولوجيا الهشّة" التي كشف عنها هيدغر سنة 1929، في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" [169] لكي نفهم قوة الموت الذي يحاصر الوجود البشري ويتهدده ليس فقط كفرد ولكن كنوع... حيث يتكلم هيدغر عن الكينونة بوصفها "قدرة على الوجود" d'être pouvoir ، أي بوصفها مقاومة للعدم المتعادم الثاوي فينا، وهنا يأتي العمل الفني لكي يخلّد هذه المقاومة، أو هذا النـزاع الأصلي للذاكرة/الحقيقة. فمن وجهة الموت نجد أن ما يبقى من حياة الأفراد هو فقط ما يمكن أن يحفظه العمل الفني كذكرى.

طالما أن للفن كل هذه القدرة على كسر نمطية المادة، وتفجير اللغة وفتح مسارات جديدة تؤسس الإقامة في العالم؛ فإن هيدغر يعزى للفن والشعر خاصة، تأسيس بيت الكينونة أي حمايتها من التلاشي في قلق العدم/الموت، وهنا ننبّه بقوة إلى مفهوم السكن، أنه استعارة فنية، تفيد أن الإنسان لا يسكن في العالم إلا بشكل تاريخي، أي بما يكسر به العجلة

القاتلة للطبيعة بما يضيفه في التاريخ من أثر، ولهذا يعلن هيدغر أننا "نسكن في العالم شعرا" [170] ، فالفن هو بُعدَ الإنقاذ ومقاومة الشمولية، أيا كانت، شواء شمولية الفكر الميتافيزيقي، أو الدين أو شمولية الأيديولوجيا، أو شمولية الدولة والتقنية والمجتمع.

نريد إذن أن نؤكد هنا على أهمية الفن في مناهضة الشمولية والاستلاب، ونعرّف الاستلاب بكل ما يخترق الحرية الفردية للإنسان، ويمسخ الثراء الممكن والمتحقق لشخصيته، وهو الشرط الأنثربولوجي الأساسي لقيام مواطنة حقيقية. وهنا يمكن القول أيضا أن مواطنة مكتملة لا يمكنها أن تتحقق إلا داخل الشرط العلماني للمجتمع. كما لا تفهم العلمانية بالشكل النمطي المتكلسّ في اللازمة التقليدية لـ "الفصل بين الدين والدولة"، لأنها لازمة فوقية سرعان ما تتلاشى، داخل مجتمعات تتشكل نظرتها للعالم كلها بعناصر الأسطورة. تتحقق العلمانية كشرط للمواطنة الأصيلة، داخل سيرورة تاريخية واعية تهدف إلى دمج الفرد داخل نطاق الحداثة، والمساهمة الإيجابية في بناء الدولة الحديثة. وهنا يكون للفن دورا تاريخيا أساسيا وهو فتح هذا الشرط العلماني داخل العمل الفني، بالكشف عن أبعاد الإنساني داخل التعبير، بفتح الإمكان اللامتوقّع للتجارب الإنسانية المختلفة، واستدخال الثقافات الكثيرة والمتنوعة إلى الحياة الفردية بوساطة العمل الفني، يبدو أي علمنة فنية للمجتمع لن تتحقق إلا بتفكيك خطابات الهوية بوصفها معقلا للكثير من المركزيات.

إن العلمانية هي علمنة الثقافة، وهذه الأخيرة لا يمكنها أن تتحقق إلا بالكشف عن الأبعاد الإنسانية فيها بواسطة الفنون، إن كل نـزعة إنسانية لا يمكنها التحقق تاريخيا إلا داخل ازدهار الفنون، وهو ما يفسّر ذلك التلازم التاريخي بين ازدهار الفنون في عصر النهضة الإيطالي مثلا، وبين ظهور النـزعة الإنسانية في ذلك العصر، وهو العصر الذي فجّر الحداثة الأوربية. وهنا نؤكد على أهمية الرؤية الإنسانوية التي يفتحونها مفكّرون مثل إدوارد سعيد حين يقول: "إن صميم الإنسانية هو الفكرة العلمانية القائلة بأن العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء، لا من صنع رباني" [171] .

ليست المواطنة مجرد مفهوم حقوقي أو سياسي/مدني يمكن تحقيقها عن طريق التشريع القانوني والدستوري للدولة، بل هي، وهذا الأهم مفهوم انثروبولوجي بالأساس، يتعلق بالأنثربولوجيا السياسية، بقدر ما يتعلق بفهم دنيوي للحياة الإنسانية، ونعني الدنيوة la sécularité كما ناقشها إدوارد

سعيد تلك الرؤية الدنيوية لحياة الفرد، وبحث الإمكانات القصوى لتحقيق امتلاءها بالتحقق الأقصى لرغبات الجسد والروح عبر تنويعات الفن، وصيروراته اللامتناهية.

وليست المواطنة معطى جاهز، أو تصور قبلي يكفي تنـزيله من علياء الفكر الحقوقي، بل هي مناهضة دءوبة لكل أشكال الاستلاب، التي تخترقنا كأفراد وبشكل لاواعي في غالب الأحيان، وهي نقد ذاتي مستمر للمركزيات التي تسكننا، المواطنة هي مسألة تفكيكية بالدرجة الأولى، ثم تأخذ مستويات بيوطيقية وإيكولوجية وتواصلية بالدرجة الثانية، وإذا أردنا تنمية أي حس بالمواطنة فإننا نجد أنفسنا رأسا في مواجهة أنفسنا، في مواجهة اللا عدالة التي تسكننا بحكم القمع الذي يتربى في حضنه أي فرد في مجتمع قمعي.

لهذا وحده الفن يمكن أن يوفر لنا البديل الذي نتجاوز بموجبه، الأشكال المتآكلة للوعي النمطي الذي نتساكنه. فإذا كانت الاستطيقا تمثل عصب التربية البديلة، فالفن يمثل عصب الثقافة، إنه يقع في قلب أي خطاب ثقافي، ولذا يعوّل عليه دائما في أي تثوير للثقافة، يقول إدوارد سعيد: "هناك بعدا آخر للخطاب الثقافي يتعلق بالقدرة على التحليل، بمعنى أن يتخطى القوالب الجاهزة وتضطلع بمهمة تصحيح الأكاذيب التي لا تني تصدر عن السلطة، أن تقوم بمساءلة السلطة والبحث عن بدائل، وهذه الأشياء تمثّل أيضا جزءا من أسلحة المقاومة الثقافية" [172] . لا يمكن إذن تحقيق المواطنة بالدفاع عن الحريات العامة، أو حقوق الإنسان أو الدفاع عن حرية المرأة في مجتمعات مسكونة بالمركزيات، والطابوهات، والمقدّس واللا مفكّر فيه، لا يمكن طرح هذه المسائل الحساسة، في ظل انعدام أي توافق حول مفهوم الحرية الشخصية والمجال العام، وهنا تناط للفنون وظيفة أخرى هي فضح وتفجير "دوائر الرعب" هذه، طبعا يمكن لعدة علوم إنسانية المساهمة في تقويض الركائز العقدية والميتافيزيقية والمعرفية التي تستند إليها الممارسات والاعتقادات والمركزيات (المركزية الذكورية، القومية، الشوفينية...) وهي كلها أعراض لاستلابات أخرى، وتشتغل علوم مثل "الانثروبولوجيا، والتحليل النفسي، والجندريات والتحليل الأركيولوجي على تقويض هذه الركائز، لكن للفن قدرة خارقة في اختراق هذه الكيانات والمركزيات، التي تشكّل البطانة العقائدية لكل الشموليات.

وهنا أيضا ننبه إلى "مشكلة الاختزال الثقافي" التي تقع فيها كل المجتمعات الشمولية، أو التي تتعرض لحكم أنظمة شمولية، أقصد أن

معظم المجتمعات الشمولية والمنغلقة، تسقط في وهم قاتل مفاده أن الفنون هي ترف بورجوازي، وبنية فوقية نافلة، يمكن للمجتمع العيش بدونها، وهو اعتقاد يشبه الاعتقاد بأن (الزواج أو الجنس يغني عن الحب، أو عن التعبير عنه بأساليب فنية) والنتيجة واحدة: حين يكتفي المجتمع بالحيوي، ويستغني عن الفني/الثقافي فسرعان ما تنطلق غرائز التدمير من عقالها، ويدخل الجميع في تفقير ثقافي مبرمج، والنتيجة هي انهيار الشخصية القاعدية للفرد، وفقدان الوجهة التاريخية، وهو المأزق الذي سقطت فيه معظم الدول المستقلة بعد الحرب العالمية الثانية، اقصد مأزق الدولة القومية التي رتبت الشأن السياسي للمواطنة حول جوهر أحادي للهوية.

ففي المرحلة التي أعلنت فيها الدولة القومية إفلاسها الأخلاقي في الغرب، تمّ استنساخ ذلك النموذج في الدول المستقلة عن القوى الاستعمارية، استنساخ مشوّه ومصطنع إلى حد بعيد، فقد كانت السياسات الثقافية لمعظم هذه الدولة سياسات "الهوية المخترعة والموجّهة". يخبرنا إدوارد سعيد أن: "هذا مأزق آخر من مآزق القومية، أو ما يسمّيه "فانون" مأزق "الوعي القومي" وحين يصبح الوعي القومي غاية بحد ذاته، فإن الخصوصية العرقية أو الجنسية أو الجوهر القومي المخترع إلى حد بعيد بحد ذاته؛ حين يصبح كل هذا برنامج حضارة أو ثقافة أو حزب سياسي، فأنت تعرف أنها نهاية المجتمع البشري، وستحصل على شيء آخر" [173] .

وهنا أيضا يرتسم التعارض الأساسي بين مواطنة "الهوية المخترعة والموجّهة" ومواطنة منفتحة تبقي البحث قائما عن مسارات جديدة للكينونة مع الآخرين، عن المواطنة بوصفها حساسية أصيلة إزاء الآخر المختلف والغريب، المواطنة بوصفها إستيتيقا للفضول الجسدي، مواطنة تقوم على تنمية جماليات للدنيوة، والجسدانية، ومناهضة لكل انغلاق هووي، مسكونا بالهواجس الأمنية للدولة القومية، وهي المواطنة التي يفتحها الآن كل من "نعوم شومسكي" وإدوارد سعيد الذي يقول: "الفكرة هي أن البشر ليسوا أوعية مغلقة، ولكن أدوات يمكن أن تتدفق عبرها أمور أخرى، فكرة الكائن البشري كمسافر يمكن أن يصبح عليه أو عليها مشاهدة أصوات وأجساد وأفكار الآخرين حتى يستطيع هو أو هي أن يصبح شخصا آخر، ويستوعب بقدر البحر ثمّ يحرر الحجب والجواهر والأبواب والجدران التي هي جزء كبير من الوجود الإنساني، هذه هي المسألة" [174] .

يعلمنا الفن إذن كيف ننفتح على تجارب الآخرين وسردياتهم لكي يكشفوا لنا المزيد من الإنساني فينا، وذلك بالتغلب على خوافنا المزمن من

المختلف والغريب، هذا الخواف الذي هو أصل تشكّل استراتيجيات الهويات، وسياجاتها المغلقة، وأفخاخها الخطابية التي تصطاد الأفراد كنسيج عنكبوت.

2 - الاختلاف والتعدد ومشكلة المرأة

تأملات في الزواج وملك اليمين

يسألونك عن الزواج، في الثقافة العربية خاصة، فتقول: "شرّ لا بد منه" أو "هو سنة رسول الله" أو "نصف الدين" أو "هو الجحيم بعينه".. كلّها لافتات متعاكسة، ودروب لا تفضي إلى أي قرار.. قل "ما هو الزواج؟" قبل أن تجادل ما نـزل في القرآن، وقبل أن تعدد معه: "مثنًى وثلاثً ورباعً، وما ملكت أيمانكم"، وقبل أن تتدافع مع "الخطب الجندرية" وحقوق المرأة أيضا، قبل أن تراجع المدونات العائلية، وقانون الأسرة.

تتجه يمينا إلى الرجال، فتأنُّ "مركزية الذكور"، كنرجسية مكلومة بحدود العالم الرأسمالي: لا الدخل الشهري، ولا الميترات المربعة للشقة، تستعيد لنا مجدا إيروتيكيا ضاع من عصر هارون الرشيد، وفي أقصى اليمين أيضا، ثمة من يحي سُنّة مهجورة، بوسائل ما بعد حديثة (الواقي، حبوب منع الحمل، الفياغرا، وأدوات الشبق الخ..)، وتهصر الغريزة كلّ امرأة مسلمة فتصيح: يا ألله كل ما فيك جميل، إلا تعسّف آيتك هته.. (أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟)، يجيبها من يدافع عن آخر قلاعه منذ سقوط غرناطة.

تتجه يسارا، فيصعقك صراخ المتحمّسات لجوليا كريستيفا ونوال السعدواي: يا للرجعية! ! .. (ومنذ متى كان الزواج مؤسسة تقدّمية؟.. أجيبهنّ..) وفي أقصى اليسار أيضا ثمّة من يحاجج أن المجتمع الغربـي نجح في حماية الزوجة من ضرائرها الثلاث، ومن ملك اليمين، فأقول: لكن يحق للرجل الغربـي ما لا يحق لغيره من خليلات وحريّة جنسية يقمعها مجتمعنا، ويحرّمها على الرجل والمرأة معا.. فهلاّ اخترت بين الزبدة وثمنها؟ أليست الخليلات والمومسات ملكا ليمين عصرنا؟ ألا يعيش الرجل الغربـي تعددية زوجية إسلامية؟ (الحق، مع فارق العقد المدني مع واحدة فقط).

حسنا لنتفحّص ما يكتب في العقد المدني الغربـي: إنه ليس صفحة واحدة بل كرّاسة، تحدد وتصف وتدقق في كل شيء، من كيفية تقاسم المصاريف والفواتير، إلى دور كل طرف في تربية الأطفال، وتبديل الحفّاظات إلى المواريث... سيناريو مسبّق لكل الاحتمالات لا يترك مكانا للنيّة أو الحب.. بسط بيوطيقي لكل الإمكانات التي تشكّل مجتمع، يحاول جاك ديريدا أن يحصي هذه الاحتمالات فيقول:

"بوجود امرأة ورجل نفعل أشياء كثيرة، وبوجود الاختلاف الجنسي (والمثلية لا تعني اللا اختلاف الجنسي) يمكن تخيل تنويعات عديدة يقال لها "أسرية" وحتى داخل ما نعتبره موديلـ "نا" الأكثر استقرارا والأقرب إلى أنفسنا توجد أنواع عديدة متفرّعة عنه.(...) و(يتجه تفكيري الآن) إلى أسرٍ قد تظم أمّين أو ثلاث أمهات، دون حساب عدد الآباء، وإنما قد تكون أسر مركبة من ثلاثة زائد ن قريب، هذا أصبح موجودا منذ الآن وفي لاشعور أكثر الأسر تعقّلا.." [175] يعني اللاشعور في لغة ديريدا و"لاكان" برنامج المستقبل البشري، الإمكانيات والاحتمالات النائمة، حيث المكبوت/المكتوب ينتظر رياح تاريخية للخروج إلى "العالم" وقد فرض شرعيته، وأجبر البرلمان على تشريع قانون يكرّسه.

(أسرُ مركبة من ثلاثة زائد ن قريب) كل هذا يجب تفصيله في عقد الزواج المدني المستقبلي والذي قد يتحول إلى سجّل فردي (مجلّد) للحالة المدنية، يوجد هذا السجلّ الرمزي في "لاشعور أكثر الأسر تعقّلا". أي الأسر (المحافظة) مثل أسر مجتمعنا، وآخذ مفهوم المحافظة هنا بمعنى المحافظة على المواقع النرجسية للرجل والمرأة على حد سواء، ولعله كان ينبغي أيضا موقعة النرجسية في هذا "التقاطع البنائي" الذي يتيح لنا فهم كيف يكون بإمكان الذات أن تظل مثبتة على صورة ساحرة ومستلبة لها، بل يذهب "جاك لاكان" إلى أن يحاول إلقاء الضوء على المازوشية الأصلية وغريزة الموت، من خلال مرحلة المرآة [176] (الآن فهمت سرّ المرايا المثبّتة بكثافة في غرف الأزواج الجدد).

تكشف المرايا المثبّتة قبالة "سرير الزوجين" عن لعبة نرجسية تشبه المسرح التجريبـي، تشبه تلك الاحتفالية الطقوسية التي يقيمها "مصطفى سعيد" بطل "الطيب صالح" في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" حيث ذاك الليل/الزنجي/الشرقي/يستدرج شقراوات/لندنيات ويسحبهن من قمع الحضارة إلى مسارات الرغبة البويهيمية، في غرفة كل جدرانها مرايا، فيتشتت المسرح الإروتيكي في تعدد لانهائي للأزواج والألوان، والوضعيات الشبقية، ومرّة

أخرى يمتزج الشرق بالغرب في مراق هائل. في مرايا الغرف الزوجية، يكشف التعدد عن هائله اللاشعوري، وفي غفلة من أمر الاثنين، تنكسر المشاهد على المرايا "مثنَى وثلاثً ورباعً، وما ملكت أيمانكم".. (هُم في شُغلٍ فاكهون) (فقيل ما شغلهم يا رسول الله؟ قال: افتضاض الأبكار).

في لعبة المرايا يتمسرح اللاشعور ويكشف عن رغبته في التعدد، كان فرويد دوما يقول: إذا رأيت اثنين في وضع جنسي، فاعلم أن ثمة أربعة: واقعيّان وخياليّان (لكلاهما حبّه الآخر يسعى لتذكّره واستحضاره في حمأة المشهد). إنك متعدد في المرآة منذ تشكّل الأنا وتعرّفها على ذاتها في اعتراف الآخرين، ولا نتعرف على ذواتنا إلا في اعتراف عالم متعدد، وليس إلا متصوفا عاشقا للمطلق يكون آخره واحدا، أو مصابا بمرض التوحّد l'autisme ، يكون العدم آخره.

مشكلة الأنوثة والثقافة:
توطئة التحليل النفسي.

ربمّا تكون النظرية الماركسية ونظرية التحليل النفسي، أكثر النظريات إثارة للجدل والنقد والنقاش في الفلسفة والدراسات الاجتماعية في القرن العشرين، وإذا كان النقاش قد خفّ حول الماركسية بسبب أفول تأثيرها مع نهاية القرن المنصرم، فإن نظرية التحليل النفسي لا تزال لحد اليوم تفتح الكثير من الآفاق البحثية، وتثير الكثير من الجدل. ويعود ذلك إلى أن التحليل النفسي قد أخذ بعد مؤسسه (سيغموند فرويد) تطوّرات وأبعادٍ نظرية وتطبيقية هائلة، لقد أضحى علما رغما عن انتقادات النـزعات العلموية والوضعانية. ومن أكثر الإنتقادات وجاهة وجدّة نجد النقد الذي يأتيه من الدراسات النسوية والجندرية.

ربما يكون من المتوقّع جدا أيضا هذا التصادم بين التحليل النفسي والنظرية النسوية، وذلك بسبب أنهما يتنازعان نفس الحقل النظري تقريبا: يحاول كلاّ من الدارسات التحليلنفسية والنسوية تفكيك البنى التقليدية للثقافة الإنسانية، وتحقيق مطلب العدالة، مع فارق أن التحليل النفسي يفهم ويجد العدالة في تجاوز القمع الجنسي الذي تسلّطه الثقافة الأوديبية والمفهوم التقليدي/الديني للأسرة، فيما أن الدراسات النسوية تجد وتفهم العدالة في تجاوز النـزعة الذكورية في الجنس وفي الثقافة معا. إن كلا النظريتان يتفقان في أن الثقافة الإنسانية تعيش أزمة، ووضعا غير صحّي وغير عادل، لكنها يختلفان في تشخيص الأزمة، وفي المجتمع البديل/اليوتوبـي الذي يقترحانه. إنهما يتفقان أن شكل الأسرة الحالي هو شكل قمعي وضيّق، لكنهما يختلفان في تعريف مفهومي "القمع" و"العدالة". إنهما يتفقان أن "الحياة الجنسية" هي مسألة ثقافية، وليست تقسيما طبيعيا للأدوار الجنسية، لكنهما يختلفان في توصيف "الحريّة الجنسية" التي يجب الدفاع عنها حقوقيا واجتماعية وسياسيا. فيما يدافع التحليل النفسي (الكلاسيكي على الأقل) عن جنسانية ما بعد أوديبة، أي حياة جنسية متحررة من ضوابط

الأسرة، ودواعي الإنجاب، وخالية أيضا من كل أشكال الاستلاب الديني والسياسي للجسد الذكوري والأنثوي معا، نجد أن الحركات النسوية والنظريات الجندرية تشخّص الاستلاب بوصفه استغلال جنس الذكور لجنس الإناث في كل الثقافات الإنسانية وعبر كل العصور التاريخية، وبالتالي فإن قيمتي "الحرية" و"العدالة" تكتسب تعريفا مختلفا في الخطاب النسوي، إنها تتعلق أكثر برفع الاستغلال الجنسي والاقتصادي والسياسي المسلّط على جنس الإناث من طرف الذكور.

تقوم نظرية التحليل النفسي على مفصلة التعارض الجذري بين نوازع الفرد ونظام المجتمع، بين "الغريزة" والأوامر الأخلاقية، بين الدفق الأصلي للحياة (مبدأ اللذة) وبين القمع الهيكلي للثقافة (مبدأ الواقع)، وبالتالي فإن كل واقعٍ اجتماعي وسياسي وثقافي سيكون النتيجة التي يفرزها هذا الصّراع، كما أن الصحة النفسية للفرد ليس إلا مدى تحكّمه في التوتر الذي يفرزه هذا التقاطب. إن وجود المجتمع مشروط أساسا بتنظيم معيّن للغريزة الجنسية، أي التنظيم الذي أنتج الأسرة بموجب تحريم العلاقات بين المحارم. يمكن اعتبار تحريم العلاقة مع الأم هو الطابو الأول الذي تنحدر منه كل علاقات القرابة تدريجيا وينشأ عنه المجتمع، وهو ما يعطي الأهمية النظرية لـ "عقدة أوديب".

تقع عقدة أوديب في قلب التطور البيوغرافي للفرد، ففي مرحلة عمرية معينة (5سنوات) يدرك الطفل أن رغبته الشبقية في أمّه والتي ورثها من علاقته اللذوية بثديها أثناء الرضاعة، هي رغبة محرّمة ومرفوضة من طرف المجتمع/الأب وبالتالي يتعيّن عليه كبتها، وهو الكبت الذي يصبح فيما يلي من العمر قاعدة لكبت كل الرغبات الجنسية، وأساسا لتمثّل أوامر المجتمع الأخلاقية. هذا عن الطفل الذّكر، ماذا عن الفتاة؟

يرى فرويد أن كلا من الطفل والفتاة الصغيرة، في المرحلة السابقة عن المرحلة الأوديبية، يمتلكان نـزوات جنسية غامضة ومتشابهة، مما يعني أن التمييز اللاحق في الهوية الجنسية سيكون تمييزا ثقافيا: "لقد كشف العلم في هذا الصدد مؤشّر عن جنسانية مزدوجة، أو ازدواجية جنسية، كما لو أن الفرد ليس رجلا أو امرأة ولكن في كلّ مرة كلاهما ولكن بشكل يميل نحو أحدهما أكثر من الآخر." [177]

يتبنّى فرويد منذ البدء أطروحة المنشأ الثقافي للذكورة والأنوثة، وهي الأطروحة الاساسية التي يشترك فيها التحليل النفسي مع الدراسات النسوية، يقول فرويد في محاضرة (الأنوثة) "إن ما يجعل الذكورة والأنوثة

ممكنتين هو صفة مجهولة لا يمكن للتشريح رؤيتها". [178] بيد أنه يصعب التمييز الحاسم بين (الثقافي) و(البيولوجي) في المرحلة العمرية التي يتحدد فيها كل البرنامج البيوغرافي للفرد، المرحلة ما قبل الأوديبية: "يبدو أن كلا الجنسان يمرّان بنفس الطريقة على المراحل السابقة لتطوّر الليبيدو" [179] .

يضطرّ فرويد هنا لاقتراح "عقدة إلكترا" وهي عقدة أوديبية معكوسة نحو الأنثى، مؤدّاها أن الفتاة أيضا ترغب لاشعوريا في والدها إلى أن تواجه برفض المجتمع/الأم لرغبتها فتضطرّ لتعلّم الكبت وتصعيد رغباتها نحو مواضيع أخرى، "عادة ما تقوم الأم بقمع البنت عن اللعب بأعضاءها التناسلية، مصدر اللذة الجنسية، وبشكل قاسٍ وكريه، إننا نجد هنا العامل الكافي لتحول البنت برغبتها من الأم نحو الأب." [180]

وهنا أيضا يواجه التحليل النفسي مشكلة تتعلق بمصدر التوجّه الجنسي للبنت نحو الأب، بما أن لذّة الرضاعة ما قبل الأوديبية قد تلقّتها من الأم وليس من الأب. هذه أولى سهام النقد التي توجهها النظرية النسوية الى التحليل النفسي وتتّهم فرويد بتكريس ثقافة ذكورية داخل نظريته، حيث أن مجمل الحياة النفسية للفرد في التحليل النفسي تنحدر من الرغبة الجنسية الذكورية، بينما يبقى الجسد الأنثوي مجرّد موضع لهذه الرّغبة.

يوسّع فريد نظريته من خلال الواقعة التشريحية للذكر والأنثى فيقول أن الكبت الذي يمارسه الطفل في المرحلة الأوديبية ينعكس مباشرة على أعضاءه الجنسية ويتحول إلى قلق على فقدانها، يسمّه "قلق الخصاء" « "إنه تحت الانطباع بخطر فقدان القضيب، يتخلّى الطفل عن عقدة أوديب، يتمّ تدميره جذريا بشكل طبيعي، ويتم استبداله بأنا أعلى صارم كوريث له." [181] ، وهو القلق الذي يبقى يلازمه طوال حياته فيكبر معه ويتحوّل إلى هوس وتمركز للاهتمام حول "القضيب" أي مركزية قضيبية، بينما ينحدر قلق الأنثى في اكتشافها في هذه المرحلة أنها لا تملك قضيبا، وتعتقد ربما أنها فقدته لأنها رغبت في أبيها، وهو ما يتحول إلى "عقدة الخصاء" التي ستلازمها طوال حياتها وستتحول بدورها إلى هوس حول الفراغ الذي خلّفه "غياب القضيب" أو ما يسمّى بـ "الغرابة المقلقة [182] " للبظر. Clitoris le

تعتبر الدراسات النسوية هذا التحليل لتطوّر الحياة النفسية تحليلا ذكوريّا بامتياز، وحجّة ضد التحليل النفسي، بوصفه نظرية ميتافزيقية ذكورية، لأنها تدور كلّها، وتحصر كل التطور النفسي للفرد، حول امتلاك القضيب أو فقدانه. إن التحليل النفسي بهذا التصوّر للفرد يكون قد نفي

كل وجود مستقل للأنثى إلا بوصفها "ذكر منـزوع القضيب" أو هي "ذكر مشوّه" أو "ضلع أفتكّ من جسد آدم" كما تقول الأسطورة الشهيرة، وهنا يسقط فرويد بسهولة بالغة في مماحكة التصوّر الديني والتقليد اليهودي-المسيحي حول الأنثى ويكرّس إقصاءها داخل الخطاب العلمي بعدما أقصيت داخل الخطاب الديني حتى أن إحدى الدارسات تقول: "لا تكلّموني عن فرويد حين نتكلّم عن المرأة".

يرجع التحليل النفسي منشأ النـزوات الجنسية إلى الاستهيمات والمثيرات الحسية التي يتلقّاها الفرد في الحياة اليومية، والتي لا تني آلية الكبت اللاشعورية مقاومتها باستمرار. أي أنه يطرح مسألة "الرؤية" كمصدر للنـزوة، مما يطرح أيضا أن الجسد الأنثوي يبقى "موضوعا للرؤية الذكورية".

---

[1] عبد الكبير الخطيبـي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 10

[2] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان (تر: فتحي المسكيني) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2012، ص 101

[3] Martin Heidegger, Qu’appel-ton penser? puf, 1955

[4] عبد الكبير الخطيبـي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 20

[5] عبد الكبير الخطيبـي، م ن، ص 16

[6] عبد الكبير الخطيبـي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 15

[7] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان (تر: فتحي المسكيني) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2012، ص 87

[8] M. Heidegger, lettre sur l’humanisme, in. Question III, Gallimard,

[9] Michel Foucault, le souci de soi, Gallimard, 1973

[10] E Husserl, la philosophie première, théorie de la réduction phénoménologique, p. u f, 1990. p.10 -11

[11] نيتشه، هكذا تكلّم زارادشت، (تر: فيليكس فارس) دار أسامة، دمشق، ص 184

[12] Heidegger, l’Expérience de la pensée, in. Questions IV, p. 20

[13] Heidegger, l'Expérience de la pensée, in. Questions IV, p. 29

[14] Heidegger, sérénité, in Questions IV, p. 181

[15] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، مجد، ط3 2005، ص 42

[16] Heidegger, qu'appel-on penser? P.u.f. 1959.

[17] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 106

[18] لنتأمل هذا النداء القرآني: ((يَا يَحيىَ خُذِ الكِتابَ بِقُوَّةٍ)) (سورة مريم 12)

[19] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان (تر: فتحي المسكيني) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2012، ص 271

[20] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، 92

[21] وهذا النداء التوحيدي بين ثقافات متعددة ووثنيات البحر المتوسط نجده أيضا في الإنجيل: (Math. VII, 18, «Et Jésus, voyant beaucoup de peuple autour de lui, les appela à passer sur l'autre bord du lac»

[22] Sigmund Freud, l'homme moise et le monothéisme, Gallimard, p. 187

[23] Heidegger, qu'appel-t on penser, P.U.F, 1959, p. 132

[24] هل سنضيف هنا شيئا في تفسير إصرار القرآن على افتتاح دعوته بنداء "الفاتحة"

[25] عبد الكبير الخطيبـي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 13

[26] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص 93

[27] 41 فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، مجد، ط3 2005،

[28] M. Foucault, les mots et les choses, p. 179

[29] Michel Haar, Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble, Gérôme Million, 1990, p. 89.

[30] عبد الكبير الخطيبـي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 13

[31] محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، (تر: هاشم صالح) دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 87

[32] أنظر سفر أشعيا: "أسس الأرض تزلزلت وانسحقت الأرض انسحاقا، تشققت الأرض تشققا، وتزعزعت الأرض تزعزعا، وترنحت الأرض كالسكران، وتدللت كالعزرال، وثقلت عليها ذنبها فسقطت فلا تعود تدوم"(أشعيا: إصحاح 24، آية 18-20)، وهي نفس الصوّر التي تبدأ بها الكثير من السور القرآنية: (الزلزلة، الانفطار...)

[33] يشير "فرديناند بروديل" (حجة تاريخ المتوسّط) أن روما كانت قد وحّدت "الشرق" و"الغرب" بين 200 ق. م و31 ق.م، حيث يقول: ما كان يجب أن يحصل هو التلحيم بين غرب البحر وشرقه، هذان العالمان المستقلّان كلاهما كان أعمى عن الآخر"

F. Braudel, les mémoires de la méditerranée, Fallois, 1998, p. 463

[34] M. Rodhinson, Mahomet, Seuil, 1961, p. 124

[35] ثمّة الكثير من الآيات الموضّحة لنظام الاختلاف الثاوي بين الذّكر والوحي والقراءة: من مثل الآية: "لا تحرّك لسانك لتعجّل به. إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه" (القيامة: 17/19)

[36] Rodinson, Mohamed, p. 100

[37] (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربّكم لتعلموا عدد السنين والحساب وكلّ شيء فصّلناه تفصيلا. وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له القيامة كتابا يلقاه منشورا: اقرأ كتابك) (الإسراء، الآية 12/14

[38] عبد الكبير الخطيبي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 12

[39] فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 18

[40] يمكن اعتبار سورة الشمس (رقم 91) والكثير من السور المكيّة كمديح لهذه الفوارق/الاختلاف بين: الليل/النهار، الشمس/القمر، الذاكرة/النسيان، الظلام/النور، الضلال/الحق، السموات/الأرض، الشتاء/الصيف، العسر/اليسر، الشرح/الوزر، الآخرة/الأولى، وهي تقريظ هيراقليطي للجدل وليست مانوية عربية.

[41] فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 57

[42] يبدو ان الدهشة الواسمة لكل اختلاف سلوك أساسي للدازاين، إذن أن دهشة الوحي تنتمي إلى نمط الكينونة البدائي وسلوكها إزاء العالم كما

يشرح هيدغر ذلك في قوله: "إنه على أساس هذا النمط من الكينونة إزاء العالم، الذي لم يعد يترك الكائن الذي يلاقيه داخل العالم سوى في منظره المحض، Eidos وإنه بوصفه ضربا من نمط الكينونة هذا إنما تلفّت صريح إلى الملاقي على هذه الشاكلة أمرا ممكنا، هذا التلفّت إلى.. هو في كل مرّة توجّه معيّن نحو، تقصّد لما هو قائم في الأعيان، إنه يأخذ سلفا للكائن الملاقي "زاوية نظر"، وإن تلفّتا كهذا يأتي هو ذاته في شكل ضرب من الإقامة لدى الكائن داخل العالم، ضمن هذا النوع من "المقام" من حيث هو إمساك عن كل اشتغال أو استعمال يتم تلقّي ما هو قائم، إن التلقي نمط إنجاز المخاطبة والمناقشة في شأن شيء ما بوصفه شيئا ما، وعلى قاعدة هذا التفسير بالمعنى الأوسع يصبح التلقّي تعيّنا، ويمكن للمتلقّى والمعيّن أن ينطق به في قضايا، وأن يحفظ ويُصان بوصفه مقولا. إن هذا الحفظ المتلقّي للقول على.. هو ذاته طريقة في الكينونة-في-العالم، ولا ينبغي أن يؤول بوصفه "سيرورة" عبر ما تستجلب ذات تمثيلات عن شيء ما" (هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة ف، المسكيني، المقدمة)

[43] فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

[44] فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

[45] فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

[46] فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 32

[47] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 17

[48] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 73

[49] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 91

[50] . م.ن. ص 94

[51] المصدر نفسه، ص 101

[52] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 72

[53] "سورة المدّثر

[54] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص 104

[55] يشير فرويد في اطروحته الشهيرة: موسى الإنسان والتوحيد 1939، إلى أن النبـي موسى بعد خروجه من مصر اتجه إلى منطقة شرق سيناء،

بالقرب من مدينة يثرب العربية: S. Freud,l'homme Moise et la religion monothéiste, Gallimard, 1986, p. 102

[56] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص 109

[57] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 31

[58] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 2008، ص 24

[59] عبد الله العروي، ص 48

[60] عبد الله العروي، ص 48

[61] C. L. Strauss, La pensée sauvage, p. 347

[62] عبد الكبير الخطيبـي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 18

[63] عبد الكبير الخطيبـي، ن. م، ص 18

[64] فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، (تر: رجاء بن سلامة) دار الساقي، بيروت، 2008، ص 243

[65] فتحي المسكيني، الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول، 2011، بيروت، 11

[66] فتحي بن سلامة، م س، ص 16

[67] فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، (تر: رجاء بن سلامة) دار الساقي، بيروت، 2008، ص 42

[68] فتحي المسكيني، الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول، 2011، بيروت، 11

[69] فتحي بن سلامة، م س، ص 110

[70] فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، (تر: رجاء بن سلامة) دار الساقي، بيروت، 2008، ص 98

[71] المصدر نفسه، ص 87

[72] المصدر نفسه، ص 107

[73] المصدر نفسه، ص 90

[74] فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، (تر: رجاء بن سلامة) دار الساقي، بيروت، 2008، ص 127

[75] المصدر نفسه ص 17

[76] فتحي بن سلامة، م. ن، 40

[77] رينيه جيرار، العنف والمقدّس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 28
[78] فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ص 140
[79] المصدر نفسه، ص 183
[80] المصدر نفسه، ص 184
[81] المصدر نفسه، ص 60
[82] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر، أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، دار جداول، بيروت 2011، ص 26
[83] فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ص 146
[84] المصدر نفسه، ص 179
[85] Cf. J. Derrida, le Mal d'Archive, Minuit.
[86] Sigmund Freud, l'homme moise et le monothéisme, Gallimard, p. 187
[87] المصدر نفسه، ص 157
[88] محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، دار الساقي، ط2 2002 بيروت
[89] مطاع صفدي، فلسفة الحداثة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2002، ص 261
[90] فتحي المسكيني، الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول، 2011، بيروت، ص 22
[91] فريد هاليداي، الكونية الجذرية لا العولمة المترددة، دار الساقي، بيروت، 2002ص 52
[92] فتحي المسكيني، الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول، 2011، بيروت، ص 23
[93] مطاع صفدي، المرجع السابق، ص 293
[94] إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، دار الآداب، بيروت، ص 384
[95] فريد هاليداي، المرجع نفسه، ص 107
[96] محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، دار الساقي، بيروت 2008، ص 109
[97] مطاع صفدي، المرجع نفسه، ص 294
[98] محمد أركون، جوزيف مايلا، المرجع السابق، ص 138
[99] فريد هاليداي، المرجع السابق ص 120
[100] محمد أركون، جوزيف مايلا، المرجع السابق، ص 275

[101] محمد أركون، جوزيف مايلا، المرجع نفسه ص 261
[102] مطاع صفدي، المرجع نفسه ص 322
[103] محمد أركون، المصدر نفسه، ص 267
[104] محمد أركون، العلمنة والدين. ص 54
[105] محمد أركون، العلمنة والدين. ص 55
[106] م.ن. ص 24
[107] م.ن ص 24
[108] محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، (تر: هاشم صالح) دار الساقي، بيروت 2011، ص 112
[109] المصدر نفسه، ص 191
[110] المصدر نفسه، ص 195
[111] محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 175
[112] شتيفان فايدنر، الأسئلة المخيفة، (تر: كاميران حوج) منشورات الجمل، كولونيا، 2007، ص 120
[113] محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، (تر: هاشم صالح) دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 99
[114] محمد أركون، القرآن، ص 104
[115] محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، (تر: هاشم صالح) دار الساقي، بيروت 2011، ص 104
[116] محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، (تر: هاشم صالح) دار الساقي، بيروت 2011، ص 16
[117] هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص 7
[118] يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ دار التنوير، بيروت، 2013، ص 32. 33
[119] عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص 39
[120] جاك ديريدا - إليزابيث رودينسكو/ماذا عن غد؟ (تر: سلمان حرفوش) دار كنعان، دمشق، 2008
[121] فتحي المسكيني، الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول، 2011، بيروت، ص 14
[122] هومي بابا، موقع الثقافة، ، تر ثائر ديب، المركز الثقافي العربـي،

2006، بيروت، ص 80

[123] الصحبي بوقرة، من الهوية إلى الهاوية، ص 6، على موقع: www.philofou.com

[124] Jean Boudrillard, l’échange impossible, Ed. Galilee, p. 72

[125] مطاع صفدي، فلسفة الحداثة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2002، ص 279

[126] إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص 69

[127] ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 7

[128] مطاع صفدي، فلسفة الحداثة السياسية، م س، ص 253

[129] إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص 10

[130] المرجع نفسه، ص 363

[131] ريجيس دوبربيه، نقد العقل السياسي، (تر: عفيف دمشقية) دار الآداب، بيروت 1986، ص 19

[132] إدوارد سعيد/القلم والسيف (تر: توفيق الأسدي)، دار كنعان، ط3 2007، دمشق، ص 62

[133] إدوارد سعيد/القلم والسيف، ن م، ص 20

[134] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي، حجازي، دار الآداب 2008، ص 154

[135] إدوارد سعيد، الثقافة والأمبريالية، ص 384

[136] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004 ص 19

1 تأملات حول المنفى، ن م.

[138] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 15

[139] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ، ص 217

[140] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي، حجازي، دار الآداب 2008، 199

[141] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2000، ص 31

[142] فتحي المسكيني، الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول، 2011، بيروت، ص 14

[143] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 127

[144] إدوارد سعيد، ن. م، ص 219

[145] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي، حجازي، دار الآداب 2008، ص 152

[146] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 150

[147] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 223

[148] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي، حجازي، دار الآداب 2008، ص 154

[149] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 41

[150] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي، حجازي، دار الآداب 2008، ص 93

[151] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 338

[152] "خارج المكان" عنوان السيرة الذاتية لادوارد سعيد

[153] إدوارد سعيد، خارج المكان (تر فواز طرابلسي) دار الآداب، بيروت، 2000، ص 9

[154] إدوارد سعيد، خارج المكان (تر فواز طرابلسي) دار الآداب، بيروت، 2000، ص 8

[155] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 117

[156] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، 133

[157] إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي، حجازي، دار الآداب 2008، ص 263

[158] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 118

[159] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص 118

[160] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص 127

[161] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (تر: ثائر ديب) دار الآداب، بيروت، 2004، ص 130
[162] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص 132
[163] A. Schopenhauer, le monde comme Volonté et représentation, P.U.F, Col. Quadrige, 2005, p. 467
[164] Michel Foucault, le souci de soi, Gallimard, 1972, p. 34
[165] محمد أركون، العلمنة والدين. دار الساقي، (تر: هاشم صالح)، ص 48- 49
[166] هشام جعيّط، الفتنة، (تر: خليل أحمد خليل) دار الطليعة، بيروت، ص 164
[167] هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب، بيروت 2007، ص 195
[168] المرجع نفسه، ص 197
[169] Heidegger, Que ce que la métaphysique? in. Questions I, Gallimard, 1976, p. 35
[170] Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1983.
[171] إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، (تر: فواز طرابلسي) 2005، دار الآداب، بيروت، ص 67
[172] إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، دار الآداب، 2006، بيروت
[173] إدوارد سعيد/القلم والسيف تر: توفيق الأسدي، دار كنعان، ط3 2007، دمشق. 62
[174] إدوارد سعيد/القلم والسيف، المصدر نفسه، 63
[175] جاك ديريدا - إليزابيث رودينسكو/ماذا عن غد؟ تر: سلمان حرفوش: ض دار كنعان، دمشق، 2008، ص 80
[176] Ecrits, p. 186-187
[177] Sigmund Freud, Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse, Gallimard, 1984, p. 153.
[178] Sigmund Freud, p. 153
[179] Sigmund Freud, Ibid., p. 158
[180] Sigmund Freud, Ibid. p. 165
[181] Sigmund Freud, Nouvelles conférences d’introduction à la

psychanalyse, Gallimard, 1984, p. 173
[182] S. Freud, L'inquiétante étrangeté, Gallimard, 1985, p. 255